*FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS* **U.N.A.M.**

# UNA ESTRUCTURA PARA UNA ANTROPOLOGIA MARXISTA

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE

LICENCIATURA

P R E S E N T A

JOSEPH FERRARO SERRA

México, D. F. 1966

## INTRODUCCION

Sobre el título de la tesis.--El autor de esta tesis no pretende ser una autoridad en la filosofía marxista. Su tesis es más bien una iniciación personal en el pensamiento de Marx y Engels, en vez de un trabajo de grandes pretensiones. Por esta razón, la tesis presentada es exactamente lo que indica su título: el esbozo de una estructura para una filosofía del hombre.

Podrá parecer al lector que las palabras "esbozo" y "estructura" entrañan una repetición, pero no es así. La intención original del autor fue tratar un esquema para una antropología. Pero, una vez metidos en materia, comenzamos a ver que una filosofía del hombre como Marx y Engels la concibieron es mucho más vasta de lo que se presenta aquí. Debe abarcar, por lo menos, tres aspectos importantes. Ante todo, debe tratar de una estructura del hombre, que es lo que hemos querido desarrollar aquí. Antes de hablar de una antropología, es preciso contestar a las preguntas: ¿Qué es el hombre y cuáles son las fuerzas propiamente humanas? Este problema se ha hecho más complejo desde los días de Marx y Engels. En nuestro tiempo, experimentos hechos con animales parecen indicar que también ellos trazan fines conscientes. Era necesario, por tanto, decir algo acerca de este tema.

Pero, ¿por qué llamar a la parte que aquí se desarrolla una

estructura para una antropología, en vez de llamarle la antropología misma? La respuesta a esta pregunta no es tan difícil como pudiera parecer. Una cosa es decir lo que el hombre es, y otra tratar del orden que debe presidir las acciones humanas, y otra más seguir al hombre en su desarrollo histórico hacia el ideal de su naturaleza. Estas tres partes, forman la filosofía del hombre; ninguna de por sí puede considerarse esta filosofía. La primera, que trata de lo que el hombre es, la llamamos una estructura. La segunda, que trata de las acciones propias de la esencia del hombre, forma lo que tradicionalmente se ha llamado la ética. Finalmente, la tercera parte, que estudia el desarrollo histórico hacia el ideal ético o humanístico, constituye la filosofía de la historia. Ninguna filosofía del hombre puede considerarse completa sin estos tres elementos. Esta es la razón por la cual el autor se ha circumscrito, escribiendo sólo un esquema para la estructura de la primera parte. El escribir una verdadera filosofía del hombre supone un conocimiento mucho más profundo de la doctrina de Marx y Engels y mucha más familiaridad con la historia humana y sus ideas de los que tiene el autor de esta tesis.

El problema central de la tesis.--Nuestro propósito es el de concentrarnos en dos problemas centrales: ¿qué es el hombre y cuáles son las funciones propiamente humanas? Aunque la contestación a estas preguntas puede parecer obvia para muchas, no lo es tanto para nosotros. Hemos sostenido, ya hace mucho tiempo, que el hombre es un animal, parte de la naturaleza, y, a la vez que se distingue de los otros animales. Sin embargo, el autor, varias veces al enfrentarse con este problema, no sabido explicarse claramente y ha sentido, acerca de su tema, lo que San Agustín sentía acerca del problema del tiempo: "qué cosa más familiar y conocida mentamos

en nuestras conversaciones que el tiempo? Y cuando hablamos de él, sabemos sin duda qué es, como sabemos o entendemos lo que es cuando lo oímos pronunciar a otro. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé."[1] El autor espera que esta tesis le sirva para aclarar y precisar sus conceptos.

Esclarecimiento de importancia.--Antes de entrar en algunas cuestiones metódicas, es menester aclarar que el autor se formó en la filosofía tomista, donde se distingue muy claramente al hombre del animal por el hecho de la racionalidad humana. Aunque el autor ha encontrado elementos positivos en Santo Tomás, ha visto que la forma en que suele presentarse es deficiente para nuestros días. Por ello, pensó que la formula marxista, según la cual, el hombre es el único animal que traza fines conscientes en la naturaleza, es la manera de superar esta deficiencia. El autor, entonces, se encuentra en la situación peculiar, de ser considerado como una unidad de contrarios--Santo Tomás y Carlos Marx. Sin embargo, no cree que lo que ha aceptado de la filosofía marxista resulte en una negación destructiva de sus antecedentes. Al contrario, sea correcta o no su opinión, le parece que se puede aceptar el proceso de una negación dialéctica, por la cual sus antecedentes se conservan y se superan. Principios básicos que sostuvo Santo Tomás han encontrado un desarrollo más acabado en Marx y Engels. Algunos de estos principios, aunque expresados en lenguaje distinto, son los siguientes: que el mundo existe independientemente de nuestro conocimiento, que nuestro conocimiento depende del mundo exterior, que el mundo sensible está en un estado de constante devenir, que el devenir se explica por la contradicción, que cada cosa está dotada de su propia esencia y existencia, que la esencia

se manifiesta por los fenómenos, que los cambios se deben a la concatenación universal de las cosas, que los cambios cuantitativos se convierten en cambios cualitativos, que el hombre se distingue de los otros animales, que el mundo visible es mundo para el hombre, que la libertad se define según la necesidad, etc. Cierto que Santo Tomás afirma la existencia de Dios y los marxistas la rechazan. Pero, el ateismo y el teismo son conclusiones de estas filosofías y no deben ser su punto de partida.

Palabras sobre el método.--El método de esta tesis no sólo es explicativo. Siempre hemos tenido dificultades por el hecho de que se nos han enseñado ciertos principios filosóficos sin aclarar como se descubrieron. Por eso, para aquellas personas que se encuentran con las mismas dificultades que nosotros hemos tenido, hemos tratado de partir de fenómenos naturales para después analizarlos y enunciar ciertas categorías fundamentales.

El autor trata de presentar la realidad al lector y seguirla en su desarrollo, para extraer de ella sus leyes. Empieza por las categorías de materia y conciencia, tratando de mostrar la primacía de aquella sobre ésta, en el plano gnoseológico. Una vez terminado el tratamiento de estas categorías, se enfoca la atención en el devenir. Siguiendo el desarrollo del devenir, se llega a un conocimiento de las condiciones que lo hacen posible, tales como negación, determinación, negación de la negación, unidad de contrarios, el devenir por saltos, el principio de causa y las categorías de esencia y fenómeno. Después de enunciar las categorías de esencia y fenómeno, se pasa a la investigación del hombre.

El desarrollo breve de la doctrina marxista hasta llegar

a este punto, no debe considerarse superfluo. Las categorías de esencia y fenómeno dependen de las que han precedido. Si no se hiciese un intento de fundamentar filosofícamente estas categorías, podría parecer que no existía una justificación filosófica para estas últimas. En cambio, después de haber llegado a las categorías de esencia y fenómeno, estaremos en condiciones de abordar nuestra investigación del hombre.

Seguimos el mismo método para la investigación acerca del hombre. Si aceptamos que por el conocimiento del fenómeno, llegamos a un conocimiento de la esencia como su causa interior. podemos aplicar el mismo criterio a nuestra investigación sobre el hombre. A qué se deberá el que el hombre ofrezca fenómenos distintos a los de todo otro ser. Según este criterio, a que hay, en él. una causa interior (la racionalidad) que le separa de todos los demás seres. La esencia se definirá como la causa interior última de los fenómenos. Sin embargo, éstos también se explican por causas interiores inmediatas. La relación de la esencia con éstas será también una relación de la causa con sus efectos.

Puesto que el método empleado consiste en partir del análisis de los hechos mismos, se han eliminado del texto las referencias históricas. Varias de estas referencias se encontrarán en las notas. La presentación de la doctrina marxista engloba generalmente las posiciones sostenidas por otros filósofos modernos. Así debe ser para enseñar la relación dialéctica de la filosofía marxista con la de sus antecesores inmediatos y sus contemporáneos. Un excelente estudio sobre este punto es la tesis doctoral de Adolfo Sánchez Vázquez, intitulada La praxis

## NOTAS

[1]San Agustín, Confesiones, edición crítica y anotado por el P. Angel Custodio Vega, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951, XI, 14, 15.

## CAPITULO I

## ENUNCIADO DE

## ALGUNAS CATEGORIAS DE LA DIALECTICA

### A. MATERIA Y CONCIENCIA

La prueba, la evidencia y las categorías de materia y conciencia.--¿Cómo surge la necesidad de probar algo? Sólo cuando aquello de que se trata se duda, no se conoce, o no está claro. Cuando la existencia de una cosa es evidente, no hay necesidad de probarla. Pero, ¿en qué consiste la prueba? Y ¿cuál es la base para ella?

Si por la palabra "prueba" entendemos una deducción lógica, vemos que consiste en un proceder de principios ya aceptados o evidentes a la demostración de aquello que es preciso probar. La prueba lógica supone que algunos principios se sostienen; si no se sostienen, hay que proceder en una serie infinita de regreso, en que no se prueba nada. Aun en la lógica, el punto de partida tiene que ser algo que ya se sostiene o que es evidente. Pero la evidencia que sirve de punto de partida se da en el nivel universal y no el singular. Si hablamos de la prueba lógica, es imposible probar los hechos más evidentes: la existencia de un mundo real y sensible independientemente de nuestro conocer y voluntad, y la dependencia de nuestra conciencia con respecto a él, y no a la inversa. Estos son hechos evidentes de la vida

práctica, y no principios evidentes del conocer lógico.[1] La realidad no se deduce; se encuentra y se transforma.[2]

Evidencias iniciales prácticas: las necesidades humanas.--No hay hombre alguno que dude o niegue que tiene ciertas necesidades básicas, que es preciso satisfacer. Es evidente a todos nosotros que tenemos que comer, vertir, y protegernos en contra de los elementos. Esta es una evidencia primordial, que ni el escéptico más convencido, ni cualquier idealista subjetivo han puesto en duda.[3] En tanto que esta evidencia es innegable, sirve como supuesto para otra evidencia implicada con ella. Es el hecho de que las necesidades humanas son necesidades reales que no dependen de nuestro conocimiento de ellas, ni de nuestra voluntad para su existencia. La satisfacción de nuestras necesidades depende de nuestro conocimiento y voluntad; pero no su existencia. Nacemos con nuestras necesidades biológicas fundamentales; no las creamos. Finalmente, otra evidencia primordial e irrefutable que queremos subrayar es el hecho de que nos damos cuenta de nuestras necesidades por medio de nuestros sentidos.[4] Las necesidades humanas son la materia que determina nuestro conocimiento y voluntad, y no a la inversa.

El principio de identidad o no-contradicción.--Una vez establecido que tenemos necesidades que existen independientes de nuestro conocimiento y voluntad, podemos proceder a subrayar otras evidencias importantes. Mientras tengamos las necesidades, no podemos no tenerlas en el mismo sentido. Pero, a la vez, nos damos cuenta de que podemos satisfacerlas. Unas veces existen sin satisfacer; otras veces, se están satisfaciendo; y otras veces existen momentáneamente satisfechas. En cada término existe una

identidad distinta. Pero la identidad de uno de los términos contradice a la del otro. Para que una identidad se trueque en su contraria, ésta no puede ser una identidad abstracta, sino una identidad concreta, es decir, de desarrollo. Por tanto, "la identidad concreta lleva en sí misma la diferencia."[5] El ser y no-ser al mismo tiempo y no en el mismo sentido es un hecho. La identidad o no-contradicción también constituye una materia que existe independientemente de nuestro conocimiento y voluntad. En tanto que es así, nuestra conciencia depende de ella, y no al revés. El principio de no-contradicción sólo puede ser fundamento lógico, porque es un hecho real. Negar la identidad o no-contradicción como hecho material sería rechazar nuestro punto de partida: o tenemos necesidades que hay que satisfacer, o no las tenemos. El hecho de la no-contradicción es un principio práctico y evidente.

El conocimiento, como reflejo.--Una vez establecida la validez del hecho de la no-contradicción concreta (que opera en la realidad y forma parte de ella), podemos proceder al hecho de que el conocimiento se desarrolla por medio de una similitud entre el sujeto y el objeto, de tal manera que lo que se presenta a la conciencia es como un reflejo del objeto. Por una parte, tenemos la evidencia de que la existencia de nuestras necesidades no depende ni de nuestro conocimiento ni de nuestra voluntad. Por otra parte, tenemos la certeza de que conocemos necesidades biológicas reales. Y, por último, tenemos la evidencia de que nuestras necesidades se hacen conscientes a nosotros por nuestros sentidos. En tanto que tenemos conocimiento de nuestras necesidades por nuestras sensaciones, es menester que exista alguna clase de adecuación

concreta entre lo que se recibe como información y aquello que informa. Si no hubiera tal adecuación, sería imposible conocer nuestras necesidades y satisfacerlas. No se puede pensar en tal imposibilidad puesto que, de hecho, conocemos y satisfacemos nuestras necesidades.

Sin embargo, la adecuación entre lo conocido y el conocimiento no puede ser completa. Si fuera así, los dos serían uno y lo mismo, de suerte que no existiría distinción entre lo conocido y el conocimiento. Además de tomar en cuenta la identidad concreta del objeto, hay que caer en la cuenta de la identidad concreta del sujeto del conocimiento. La identidad no es absoluta, es más bien un reflejo.[6] La materia es aquello que existe independientemente de nuestro conocimiento y voluntad. Se da a los sentidos y es reflejada por ellos. Tratar de explicar nuestro conocimiento por un mundo trascendente o por un Dios que imprime sensaciones en nuestros sentidos es ir más allá de la evidencia que hemos establecido.[7] Y en tanto que nuestras sensaciones se explican por las mismas evidencias establecidas, para explicar el proceso del conocimiento no hay razón en adelante de llamar a Dios en nuestra ayuda.

El mundo que sirve para la satisfacción de necesidades humanas.--Una vez establecido que las necesidades humanas existen independientemente de nuestro conocer y voluntad, se puede proceder a otro hecho o certeza práctica. Si el hombre tiene necesidades que existen independientes de su conocer y voluntad, ¿con qué se satisfacen? En tanto que las necesidades humanas no se reducen a meras sensaciones, tampoco lo que las satisface puede reducirse a éstas. Como las necesidades mismas existen independientes de nuestro conocimiento y voluntad y se reflejan por los sentidos, así

también lo que las satisface tiene que existir independientemente de nuestra voluntad y conocimiento y tiene que ser reflejado por nuestros sentidos.[8] Cualquier otra solución caería en el absurdo de afirmar que las necesidades reales se satisfacen por lo no real,[9] que lo que no es una sensación se satisface por una mera sensación, que lo que existe se satisface por lo que no existe. No se pueden transformar y usar las sensaciones para la satisfacción de necesidades humanas reales que no se reduzcan a la sensación misma.

Existen otras consecuencias absurdas que resultan de afirmar que el mundo es un conjunto de sensaciones, mientras que nuestras necesidades existen independientes de nuestro conocimiento. Si las sensaciones tienen que existir en los sentidos para ser reales, entonces para que los sentidos existan, también tendrían que ser reducidos a sensaciones; y el mismo razonamiento puede aplicarse a nuestra misma existencia. Además de lo absurdo que acabamos de mencionar, hay también lo siguiente. Si admitimos, con el idealista subjetivo, que las sensaciones existen en los sentidos, para transformar un mundo de meras sensaciones, tendríamos que actuar sobre los sentidos mismos. La realidad práctica evidencia que no procedemos así. Se ve claro que el mundo sensible no es un mundo de sensaciones, sino un mundo real, que existe independientemente de nuestro conocimiento y voluntad; que se da a los sentidos, que es reflejado por ellos y que así nos produce sensaciones.

Debemos mencionar otro problema que también se presenta. Sabemos que nosotros mismos no dependemos de las sensaciones de otros para nuestra existencia. Al contrario, nosotros mismos sentimos, y aunque somos experimentados por otros, no dejamos de ser cuando ellos dejan de experimentarnos. Si los otros sólo

fueran sensaciones, no valdría la pena tratar de convencerlos de este hecho, ya que las sensaciones no convencen; sólo se reciben.[10] Si no hay razón de sostener que la existencia de nuestras necesidades depende de nuestra voluntad o nuestro conocimiento, no hay razón, partiendo de esta certeza, para afirmar que el mundo sensible del que el hombre forma parte depende de la voluntad y conocimiento humanos para su existencia.

Otros argumentos prácticos.--Si queremos ser sinceros, tenemos que admitir que hemos nacido, es decir, que hemos empezado a existir. Pero, el empezar a existir supone que antes no existíamos, de suerte que el comenzar a ser queda fuera de nuestra voluntad. Todos sabemos que hemos empezado a ser, y todos sabemos que tuvimos que comenzar a aprender y que necesitamos seguir aprendiendo. En tanto que nuestra propia existencia nos enseña que empezamos a aprender, vemos claramente que nuestra conciencia, nuestro conocer, depende de la materia, y no la materia de nuestra conciencia. La práctica de la vida cotidiana nos enseña esta verdad y nos la enseña de manera concluyente.[11] La práctica de cada día nos enseña también la verdad indiscutible de que tenemos que obedecer las leyes de la naturaleza a pesar de nuestra voluntad. No queremos sufrir caídas, ni queremos morir, etc. Sin embargo, estos hechos suceden a nuestro gusto o en contra de él. Luego, un hecho evidente a cada uno de nosotros en la práctica cotidiana es que la conciencia humana depende de la materia, y no la materia de ella. Estamos seguros de que cualquier idealista subjetivo daría de comer a su niño recién nacido, sosteniendo en la práctica lo que no sostendría en la teoría; a saber, que la vida del recién nacido no depende directamente de que se la conozca, sino de su reconocimiento de ella y de su reconocimiento de las leyes

biológicas que la rigen.

Por otra parte, las categorías de materia y conciencia pueden también aplicarse a la sociedad. El niño no sólo nace en el medio de una naturaleza inorgánica, independiente de su conocimiento y voluntad, sino que nace también en el medio de una sociedad. En tanto que el niño nace en una sociedad determinada, la sociedad, como la naturaleza inorgánica y orgánica, ya existía Y en tanto que ya existía, la relación materia-conciencia se afirma: "No es la conciencia del hombre lo que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia."[12]

B. LA MATERIA EN MOVIMIENTO

La satisfacción de nuestras necesidades y el devenir.--Si no queremos admitir que el mundo real que existe independientemente de nuestro conocer se halla en un estado de constante devenir, por lo menos sería imposible rechazar el hecho de que satisfacemos nuestras necesidades; ahora no importa si de manera perfecta o imperfecta. Tampoco puede negarse la evidencia de que nuestras necesidades se satisfacen. Nosotros mismos cambiamos en relación a una necesidad no satisfecha y en otro momento la misma necesidad satisfaciéndose o satisfecha. Nosotros mismos nos hallamos en un estado de constante devenir. Pero, si esto es cierto, en tanto que es el mundo real que satisface necesidades reales, este mundo también tiene que hallarse en estado de constante devenir. La satisfacción de nuestras necesidades no sólo supone que nosotros cambiemos, sino también que cambien los satisfactores. Si no aceptamos el hecho del devenir en el mundo real, hacemos imposible

cualquier satisfacción de las necesidades humanas. Rechazar el hecho del devenir conduce al absurdo de negar nuestro punto de partida.

El devenir y la negación determinada.--Es un hecho cierto para la mayoría de los hombres, y es un hecho comprobado por las ciencias, que el mundo sensible se halla en estado de constante devenir. Dice Engels acertadamente:

> hemos retornado, así, a la concepción de los grandes fundadores de la filosofía griega, según la cual la naturaleza toda, desde lo más pequeño hasta lo más grande, desde el grano de arena hasta el sol, desde el protozoo hasta el hombre, se halla, existe en perenne proceso de nacimiento y extinción, en flujo incesante, en un estado continuo de movimiento y cambio. Pero con una diferencia esencial, y es que lo que para los griegos sólo era una intuición genial constituye para nosotros el resultado de una investigación rigurosamente científica y experimental, razón por la cual cobra una forma mucho más definida y clara.[13]

Engels no quiere decir aquí que el devenir no sea una evidencia inmediata. Los científicos mismos no prueban la existencia del movimiento. Aceptan la evidencia que se presenta ante ellos. Sus investigaciones y experimentos más bien revelan a los sentidos la amplitud del movimiento, y no el hecho mismo de éste.

Una vez aceptado el hecho del devenir, tenemos que investigar científicamente cómo tal devenir es posible. Pero, ¿qué es el devenir si no la superación de una identidad por otra?[14] Como Engels implica, primero tenemos una identidad con algunas características; después nace otra forma de identidad con otras características. El hecho del devenir no rechaza el hecho de la identidad. Sólo rechaza la posibilidad de que una identidad completa y abstracta es la que se mueve. Ahora bien, si es así, ¿cuál es la primera condición que hace posible el devenir?

No es muy difícil la respuesta esta pregunta. El devenir entraña la diferencia. Una cosa no puede cambiar de lo que ahora

es a exactamente lo mismo. Sólo hay devenir donde hay contrariedad. Esta no puede ser exterior a la cosa que deviene sino interior a ella misma, ya que es la cosa que una vez posee una identidad y otra, su contraria o negación. Se ve que para explicar el devenir es preciso que exista una negación en la identidad concreta, y, por eso, una contradicción. El botón tiene que llevar <u>en sí</u> su propia negación, si ha de convertirse primero en flor y después en fruto. Y lo mismo se aplica en cualquier devenir--sea un devenir social, un devenir en el pensamiento o el devenir implicado en la satisfacción de nuestras necesidades. Si tenemos necesidades, sólo podemos satisfacerlas si no están satisfechas ya. Una condición indispensable para cualquier devenir o cambio es que lo que cambia tenga en sí su propia negación.

La evidencia de esta condición es, por supuesto, la misma experiencia práctica cotidiana. Sin embargo, basándonos sobre esta experiencia y el principio de no-contradicción que sacamos de ella, podemos ver su certeza absoluta en el nivel racional. Si lo que cambia es ya aquello en que se va a cambiar, no hay cambio; sólo hay identidad completa y abstracta. Es una contradicción destructiva y absurda afirmar que hay cambio de lo mismo a lo mismo. Este hecho no es algo que imponemos a la realidad; se descubre en ella, se demuestra por ella, y se confirma cuantas veces quiera uno confirmarlo.[15] Esta conclusión es rigurosamente científica: es menester que lo que cambia lleve <u>en su seno</u> su propia negación.

Sin embargo, no hay que pensar que la negación de que hablamos sea una negación cualquier. La manzana es la negación

de la flor del manzano. Así, la negación de que hablamos es una negación de desarrollo y no "se reduce a cero, a la nada abstracta."[16] La negación de que hablamos no es cualquier negación, sino una negación de determinado contenido o una negación determinada.[17]

De lo dicho vemos que la identidad o no-contradicción en la realidad no es una identidad perfecta. Cada cosa de la realidad es una identidad concreta que "lleva en sí misma la diferencia."[18] Cuando se trata del devenir, se trata de "diferencias dentro de la identidad."[19] La flor ya lleva en sí la manzana. La flor es flor y a la vez no es flor. La flor es flor y la flor es manzana. Y la manzana, aunque todavía no aparece, es la negación determinada de la flor. Antes de que haya cualquier cambio, es necesario que exista una unidad de contrarios. Mis necesidades no están satisfechas y están satisfechas al mismo tiempo pero no en el mismo sentido. No están satisfechas en relación a su identidad presente; en cambio, lo están con relación a lo que está por venir, es decir, la satisfacción. Engels dice de la unidad de contrarios lo siguiente:

> Mientras consideramos las cosas como estáticas e inertes, cada una de por sí, una al lado y después de la otra y sucesivamente, no descubrimos en ellas ninguna contradicción. . . . Pero todo cambia de raíz tan pronto como queramos analizar las cosas en su movimiento, en su transformación, en su vida, en su influencia recíproca. Entonces, caeremos inmediatamente en un cúmulo de contradicciones. Ya el movimiento es de por sí una contradicción; el simple desplazamiento mecánico de lugar sólo puede realizarse gracias al hecho de que un cuerpo esté al mismo tiempo, en el mismo instante, en un lugar y en otro, gracias al hecho de estar y no estar al mismo tiempo en el mismo sitio. Y el surgimiento continuo y la simultánea solución de esta contradicción, es precisamente lo que constituye el movimiento.[20]

Pero, nótese bien lo siguiente. La contradicción de que hablamos y de que habla Engels supone la validez del principio de no-contradicción. Engels no dice que un cuerpo está y no está en

el mismo lugar al mismo tiempo y en el mismo sentido. Tal afirmación violaría la confirmación práctica de la experiencia y el devenir mismo. Engels, sosteniendo la contradicción concreta que se ve envuelta en el devenir, sostiene la no-contradicción que se presenta en la materia. Por lo que se refiere al ser o a la materia misma, una cosa no puede ser y no-ser al mismo tiempo y en el mismo sentido. Pero, en relación a la contradicción que entraña el devenir, es preciso que esta identidad sea y no sea al mismo tiempo pero no en el mismo sentido.

Esta unidad de contrarios de que hablamos no es un mero juego de palabras. ¿Por qué la flor del manzano no se hace naranja? El fruto del manzano y del naranzo—los dos—son ambos negaciones en relación a la flor. Pero, la naranja es una negación abstracta, enteramente exterior a la flor. Sin embargo, la manzana se relaciona con la flor en el proceso del devenir; existe en la flor misma.

Todavía no acabamos con las condiciones esenciales necesarias para el devenir. Aunque tengamos una negación determinada, aún no tenemos un devenir. Para que se realice el devenir, ¿qué más será necesario? Evidentemente, hay que explicar como la negación determinada niega su negación. Si la cualidad sólo existe en la cosa como su negación determinada antes del devenir, aplicando una vez más el principio de no-contradicción a esta realidad, vemos claramente que se necesita algo fuera de la cosa deveniente para explicar como la negación determinada niega su negación. Es imposible que la simple y sencilla falta de un desarrollo cualquiera se niegue por sí misma. Aquella por la cual la negación determinada niega

su negación se llama causa eficiente; la negación superada, el efecto. Y el proceso de la negación de la negación determinada llamamos devenir. El movimiento mismo, es "de por sí una contradicción." Consiste en "el surgimiento continuo y la simultánea solución" de la unidad de contrarios.[21] Se soluciona la contradicción por una "superación de la identidad abstracta consigo misma."[22]

Sentido esclarecedor de la ley de la negación de la negación, de la ley del proceso del movimiento.—Como se ve, "negar, en dialéctica, no consiste lisa y llanamente en decir no, en declarar que una cosa no existe, o en destruirla caprichosamente."[23] El grano de cebada sembrado en la tierra existe como negación de la planta. Pero, bajo las condiciones adecuadas, la planta brota, negando su negación anterior. La mariposa nace del gusano por la negación de éste. Su metamorfosis atraviesa por la negación de su estado como gusano, y llegando "a la madurez sexual, copulan y mueren, por un nuevo acto de ngeación, tan pronto como el proceso de procreación se consuma y la hembra pone sus numerosos huevos."[24] Tales ejemplos pueden multiplicarse en lo que se refiere a todo proceso de la naturaleza, del pensamiento y de la sociedad.[25] Y se pueden multiplicar, porque hemos llegado a la descripción de la esencia misma del devenir. La negación de la negación, dice Marx, es lo "verdadero y únicamente positivo" real.[26]

La causalidad.—Hemos visto que cualquier movimiento sólo se lleva a cabo por una causa por la cual una negación determinada niega su negación. En tanto que toda la naturaleza que experimentamos está en un estado de constante devenir, vemos la necesidad de afirmar la "concatenación general de cuerpos" de la naturaleza.[27] La necesidad estriba en el hecho de que un cuerpo, una sustancia material, no se cambia por sí mismo. Necesita algo por el cual

la negación determinada supere su estado anterior. En tanto que descubrimos la causalidad por el análisis del devenir real, podemos formular este principio bajo esta forma: para cualquier efecto (cambio, movimiento, o negación de la negación), hay una causa (lo que lleva a cabo el cambio, la cual lleva a cabo la superación de la negación). Una vez que entendemos lo que un efecto es (una negación negada y, por lo mismo, superada), vemos la necesidad universal del principio de causa en cualquier movimiento.

Sin embargo, cabe abrigar algunas dudas sobre la validez del principio de causa en situaciones concretas. ¿Cómo es posible conocer cuál es la causa de un determinado efecto? Toda duda desaparece aquí por las siguientes palabras de Engels:

> Ahora bien, no sólo observamos que a un cierto movimiento sigue otro, sino que vemos también cómo nosotros mismos podemos provocar un determinado movimiento, al producir las condiciones en que se efectúa en la naturaleza, . . . De este modo, mediante la actividad del hombre, adquiere su fundamento la idea de la causalidad, la idea de que un movimiento es causa de otro.[28]

O, en pocas palabras, en el caso concreto, "si puedo hacer yo el post hoc, entonces sí será idéntico al propter hoc."[29] En casos concretos, la prueba de la causalidad radica en la actividad del hombre, en la praxis.

La noción de salto, en general.--Para entender mejor lo que se refiere al salto, volvamos a nuestra definición del devenir. Hemos dicho que el devenir es el proceso de la negación de la negación. La negación determinada es una cualidad o una cierta cantidad de una cualidad que todavía no supera su contrario. La cualidad o la cantidad de la cualidad no puede superar su contrario hasta que el devenir llegue a su término relativo, que es la negación total de su contrario. De donde se sigue que la cualidad o la

cantidad de una cualidad sólo pueden superar su estado anterior cuando termine el cambio, y no antes. Pero, si la superación no se presenta antes, deviene por un salto.

El salto cualitativo.--Antes de hacerse vapor, el estado líquido del agua no puede ser superado. Para poder llegar a esta superación, el agua recibe más y más cantidad de calor. En tanto que el calor recibido no es el vapor mismo, al volverse vapor, lo hace por un salto. Sin embargo, se puede objetar que no toda el agua se hace vapor al mismo tiempo. Esto no tiene que ver con el principio que hemos desarrollado. Cuando cualquier molécula del agua supera su estado anterior, existe de hecho un salto. De lo contrario, tendríamos que sostener que el estado de vapor habría superado al agua antes del devenir, lo cual está en contradicción con los datos de la experiencia. Lo mismo es aplicable a cualquier otro cambio cualitativo.[30]

El salto cuantitativo.--El principio que hemos aplicado a los cambios cuantitativos que se hacen cualitativos, lo podemos aplicar también a los cambios cuantitativos mismos. Una cosa no puede cambiar de lo que ahora es a exactamente lo mismo, cualitativa o cuantitativamente. Cualquier etapa de un devenir cuantitativo es un salto sobre las otras etapas. Los 78 grados del agua todavía no superados por los 79, sólo pueden superarse por un salto. Y este principio, sacado de la naturaleza del devenir mismo que hemos aplicado a los 78, se aplica también a los 77, 76, etc., de suerte que el devenir mismo se convierte en un proceso, pero en un proceso de saltos.

La causa esencial.--Además de la causa exterior eficiente, en todo devenir existe la causa esencial. El sol, brillando en el agua o sobre un árbol, tiene efectos diversos. El agua se evapora;

el árbol, no. El agua tiene una expansión diferente a la del árbol. En el árbol, en cambio, se opera el proceso de la fotosíntesis. ¿Por qué existe esta diferencia en los efectos, cuando la causa eficiente es la misma? Aplicando el principio de identidad, si el sol fuera la única causa en este proceso, los efectos deberían ser idénticos. El hecho de que no sean idénticos nos enseña que hay contradicción en la realidad. Que no estamos solamente ante la causalidad de la causa eficiente, sino que se ven implicadas aquí, en el caso del agua y del árbol, otras causas. Si el sol de por sí fuera la causa de la fotosíntesis operada en el árbol, todas las cosas sometidas a la influencia del sol, además de recibir luz y calor operarían una fotosíntesis. La fotosíntesis no procede del sol, sino del árbol bajo la causalidad del sol. Como la fotosíntesis sólo se produce en las plantas, este proceso tiene que ser determinado por una causa que se dé en las plantas mismas. Estas causas son lo que llamamos esencias. El proceso de la fotosíntesis en las plantas se determina por la esencia particular que existe en ellas y es común a su especie. En tanto que la esencia del árbol determina su proceso de fotosíntesis bajo la causalidad del sol, la esencia también determina la estructura que permite tal función.

Cabría preguntarse: ¿Por qué las plantas tienen movimientos y estructura diferentes de los del agua o cualquier otra cosa inorgánica? ¿Por qué una determinada clase de plantas lleva a cabo sus movimientos de una manera distinta y con una estructura distinta de otras? La contestación que tendríamos que dar sería que tienen diferentes esencias, diferentes causas interiores. Como la esencia es lo que determina las operaciones y estructuras de las cosas, es la esencia la que determina lo que una cosa es.

La estructura y las operaciones que la esencia lleva a cabo se llaman fenómenos de ésta.[31] Vemos de lo dicho que el fenómeno puede considerarse bajo dos aspectos. Como efecto de la esencia, se llama fenómeno; en relación con la causa eficiente, se llama efecto.

Puesto que la esencia determina los fenómenos de la cosa, determina también sus negaciones determinadas. El botón del manzano tiene en sí su propia negación, el fruto manzana. Y el hecho de que contenga en sí esta negación determinada se debe a la esencia de manzano que tiene el árbol. Por esta razón, dijo Engels que "cada clase de cosas tiene, por tanto, su modo peculiar de ser negada, de tal manera que engendre un proceso de desarrollo."[32] El hecho de que las cosas tienen diferentes movimientos dibuja "ante nuestros ojos las diferencias de estas cosas."[33] Por su movimiento descubrimos su diferencia de otras. Dice Engels: "A su vez, los diferentes tipos y formas de materia sólo pueden conocerse por medio del movimiento; solamente en éste se revelan las cualidades de los cuerpos, pues de un cuerpo que no se mueve no puede decirse nada. La contextura de los cuerpos que se mueven se desprende, pues, de las formas del movimiento."[34] Las esencias, por tanto, se conocen por sus fenómenos o movimientos. Observando cambios, llegamos por el razonamiento no sólo a la causa exterior por la cual la negación de la negación se lleva a cabo, sino también a la causa que determina la negación que es negada. La causa eficiente es lo que hace que la esencia produzca la contradioción que se hallaba en sí misma.[35]

La relación dialéctica que se ve envuelta en la causalidad.-- Además La relación dialéctica que la causalidad entraña.-- no hay efecto, y a la inversa, se da también otra relación dialéctica que

quisiéramos subrayar: la mutua causalidad de la esencia y la causa eficiente. Aunque hemos dicho bastante acerca de esto, queremos poner en claro que la esencia depende de la causa eficiente para su causalidad y la causa eficiente a su vez depende de la esencia para la suya. Sin esta causalidad mutua no existiría devenir alguno. Así, dice Marx: "El sol es el objeto de la planta, un objeto indispensable para ella, que confirma su vida, como la planta es objeto del sol, como exteriorización de la fuerza solar estimuladora de vida, de la fuerza esencial objetiva del sol."[36] Y para que se entienda bien lo que quiere decir la palabra "indispensable", Marx prosigue, en los siguientes términos:

> Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí, no es ser natural, no participa de la esencia de la naturaleza. Un ser que no tiene un objeto fuera de sí, no es un ser objetivo. Un ser que no es de por sí objeto para un tercer ser, no tiene un ser por objeto, es decir, no se comporta objetivamente, su ser no es un ser objetivo. Un ser no objetivo es un no-ser.[37]

Sin la relación dialéctica, sin la dependencia mutua de la causa eficiente y la causa esencial no habría causalidad alguna, porque no existiría diferencia alguna.

Hasta aquí nuestro tratamiento se ha propuesto como finalidad desarrollar la causa esencial. Si tratamos de desarrollar el esquema para una estructura antropológica, no podemos hacerlo por la vía deductiva sino por la vía inductiva, presuponiendo ya por lo menos en breve parte esclarecidas la validez y la universalidad del principio de causa, con la necesidad universal de la causa esencial además de la causa eficiente. Sólo por los movimientos peculiares del hombre podemos descubrir lo que su esencia es: "el hombre sólo se manifiesta como ser humano en la medida en que objetiva sus fuerzas esenciales."[38]

## NOTAS

[1]El filósofo moderno que trató de "deducir" la existencia del mundo real, por supuesto, es René Descartes. Buscando un principio que todo el mundo tendría que aceptar, el método de Descartes consistía en poner todo conocimiento en un estado de duda, aun el conocimiento del mundo real que existe independientemente de nuestros sentidos. Hablando de esto, dice Descartes: "Mais pour ce qu'alors je désirais vaquer seulement a la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point apres cela quelque chose en ma créance qui fut entierement indubitable." (René Descartes, Discours de la méthode, en Oeuvres de Descartes, Paris, Librairie Joseph Gilbert, 1940, volumen I, cuarta parte. Se cita adelante como Descartes, Discours).

En las Meditaciones, Descartes habla de la posibilidad de que soñamos que tenemos cuerpos y que existen cosas sensibles. (René Descartes, Méditations, en Oeuvres de Descartes, Paris, Librairie Joseph Gilbert, 1940, volumen II, primera meditación. En adelante citado como Descartes, Méditations). En esta misma meditación, Descartes habla de su famoso "mauvais génie, no moins rusé et trompeur que puissant" que "la employé toute son industrie a me tromper."

La "deducción" de la existencia del mundo sensible consistía en probar la existencia de Dios primero. Una vez probado que Dios es un buen Dios, no hay lugar para la duda acerca de la existencia del mundo sensible: "Car, ne m'ayant donné aucune faculté pour connaitre que cela soit, mais au contarie una tres grande inclinatio a croire qu'elles partent des choses corporelles, je no vois pas comment on pourrait l'escuser de tromperie si en effet ces idées partaient d'ailleurs, ou étaient produites par d'autres causes que par des choses corporelles; et partant il faut conclure qu'il y a des choses des choses corporelles que existent." (Descartes, Meditations, sexta meditation).

[2]Federico Engels, Anti-Dühring, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1960, pp. 57-58, 495-496. En adelante se cita como Engels, Dühring. Federico Engels, Dialéctica de la naturaleza, traducción de Wenceslao Roces, México, Editorial Grijalbo, S. A., 1961, p. 27. En adelante citado como Engels, Dialéctica. Carlos Marx, Manuscritos económicos de 1844, en Carlos Marx y Federico Engels, Escritos económicos varios, recopilación y traducción directa del alemán por Wenceslao Roces, México, Editorial Grijalbo, S. A., 1962, p. 116. En adelante citado como Marx, Manuscritos.

[2](continuación)

Sería una gran equivocación pensar que sólo los ateos pueden ser materialistas en el nivel gnoseológico. El problema materia-conciencia se plantea, por lo menos, en dos nivels. Se presenta en el nivel del ser y en el nivel que hemos presentado aquí, el gnoseológico. En el nivel del ser, los marxistas consideran que toda filosofía es idealista que sostiene la existencia de un ser supremo del cual depende el mundo real para su existencia. Desde este punto de vista, Tomás de Aquino es idealista.

Sin embargo, en el nivel gnoseológico, Santo Tomás es materialista y quizá, bajo un aspecto, más materialista que los marxistas. En este plano, desde el punto de vista marxista, toda filosofía que sostiene que la materia determina la conciencia es materialista; toda filosofía que sostiene que es la conciencia que determina el ser es idealista. Si traducimos estos términos marxistas a la terminología de Santo Tomás, lo que los marxistas dicen es que hay una realidad que existe independientemente de nuestro conocer. Nuestro conocimiento depende de ella y no al revés. Si uno lee las cuestiones 78 a 89 de la primera parte de la Summa theologiae de Santo Tomás, encontrará que ésta es la posición afirmada. Un neo-tomista, por nombre Etienne Gilson, ha escrito por lo menos dos libros defendiendo esta posición materialista en contra de varios cleros católicos que trataron de mezclar la filosofía moderna con la de Santo Tomás, tergiversándola y haciendo de ella un idealismo en lugar de un materialismo. Véase Etienne Gilson, Réalisme thomiste et critique de la connaissance, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1947; y por el mismo autor El realismo metódico (Le réalisme méthodique), traducción por Valentín García Yebra, Madrid, Ediciones Rialp, S. A., 1950. En este último, definiendo el idealismo de manera parecida a la marxista, dice Gilson que "una doctrina es idealista en la medida en que, ora con relación a nosotros, ora en sí, convierte el conocer en condición del ser." (p. 56). En otra parte dice este mismo autor, "es el ser la condición del conocer y no el conocer la condición del ser" (p. 142).

Dijimos que en el nivel gnoseológico Santo Tomás puede considerarse más materialista que los marxistas. Este hecho se debe a la distinción tomista entre essentia y esse, una distinción que se perdió en la filosofía moderna de suerte que el concepto de esencia reinaba de un modo supremo. Siguiendo el razonamiento de los árabes Alfarabi y Avicena (Etienne Gilson, The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, traducción del francés por I. T. Eschmann, New York, Random House, 1956, pp. 36-40), Santo Tomás sostenía que "toda esencia puede concebirse sin que por lo mismo su idea incluya el existir (esse) de hecho; puedo entender por ejemplo qué es el hombre o el fénix, e ignorar al propio tiempo si existen en la naturaleza de las cosas: por lo tanto es claro que la existencia es distinta de la esencia o de la quididad." (Santo Tomás de Aquino, Sobre el ser y la esencia, en Santo Tomás de Aquino, Opúsculos filosóficos menuinos, traducción del latín de Antonio Tomás y Ballús, Buenos Aires, Editorial Poblet, 1947, p. 303). Además, la misma distinción es necesaria para salvar el devenir y la diversidad en el mundo sensible. Si todas las cosas tienen como esencia el existir (esse), entonces destruimos todas las diferentes especies existentes en el mundo real, y llegamos a un mundo que no dista mucho de aquel de Parménides. A la vez, si esencia y esse son

[2](continuación)
idénticos, sería imposible que cualquier cosa cambiara. Faltaría en su seno la contradicción necesaria. (Véase Santo Tomás de Aquino, Suma contra los gentiles, traducción del latín por Jesús M. Pla Castellano, Madrid, Biblioteca de Autores Vristianos, 1952, tomo I, libro 2, capítulo 2. En adelante citado como Santo Tomás, Suma). Para Santo Tomás de Aquino, "Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundis omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt." (Sancti Thomae Aquinatis, Summa theologiae, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952, I, q. 8, a.1c. En adelante citado como Aquinatis, Summa).

Sin embargo, hay que admitir que existe una distinción implícita entre esencia y esse en el marxismo. En tanto que la posición marxista ha sido definida en contra del idealismo alemán e inglés, la materia ha sido definida en términos de su propia existencia. En contra de Berkeley se encuentra en textos marxistas que "esse non est percipi', sino cada cosa está dotada con su propia existencia.

Desde otro aspecto en el mismo nivel gnoseológico, Santo Tomás no es tan materialista como los marxistas, ni Gilson quien ha escrito varios libros defendiendo el realismo de Santo Tomás. No hay aplicación de la relación materia-conciencia (realidad-conocimiento) para el conocer social. No se rechaza, simplemente no existe. Sin embargo, el hecho de que el ser social determina nuestro conocer de ello se sigue lógicamente de los principios de Santo Tomás y, por ende, toda tomista tendría que admitirlo. Si se pregunta por qué no lo veía Santo Tomás, la respuesta sería que por razones económicas-históricas. En la Edad Media no existía aún la revolución industrial que demostró claramente los antagonismos de clase. En la Edad Media la atención se enfocaba más bien a la salvación de las almas de los hombres que a su situación social. Debido a la revolución industrial y una larga trayectoria filosofíca que corre de Descartes a Marx la relación materia-conciencia se aplicó también al ambiente socio-histórico.

[3]Probando que Berkeley nunca dudaba que tenía necesidades que era preciso satisfacer, tenemos las siguientes citas: "That food nurishes, sleep refreshes, and fire warms us; . . . all this we know, not by discovering any necessary connexion between our ideas, but only by the observation of the settled laws of nature". (George Berkeley, A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge, en Berkeley: Essay, Principles, Dialogues with Selections from Other Writings, editado por Mary Whiton Calkins, New York, Charles Scribner's Sons, 1929, párrafo 31. En adelante se cita como Berkeley, Principles). En este mismo libro, párrafo 38, Berkeley dice lo siguiente: "But after all, say you, it sounds very harsh to say we eat and drink ideas, and are clothed with ideas. I acknowledge it does so. . . . If therefore you agree with me that we eat and drink and are clad with the immediate objects of sense, which cannot exist unperceived or without the mind, I shall readily grant it is more proper or conformable to custom that they should be called things rather than ideas."

[4]Federico Engels, Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, en C. Marx y F. Engels, Obras escogidas en dos tomos, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1955, tomo II, p. 397. En adelante citado como Engels, Feuerbach.

[5]Engels, Dühring, 146. Engels, Dialéctica, 181, 182.

[6]Engels, Dialéctica, 172, 178, 181, 213. Que los sentidos y la razón humana reflejan las cosas del mundo real se expresa por Santo Tomás así: "Sicut enim sensus in actu est sensibile, propter similitudinem sensibilis, quae est forma sensus in actu; ita intellectus in actu est intellectum in actu, propter similitudinem rei intellectae, quae est forma intellectus in actu." (Aquinatis, Summa, I, q. 87, a. 1 ad 3.

[7]Como yahemos visto, para sostener la existencia de un mundo sensible independiente de nuestro conocer, Descartes tuvo que recurrir a Dios. Sin embargo, en el caso de Berkeley, "Esse est percipi." (Berkeley, Principles, párrafos 2 y 3). La causa de las sensaciones es Dios. (Ibid., párrafos 29-33). En el caso de Leibniz se trata de "sensaciones" innatas en tanto que "The monads have no windows, through which anything could come in or go out." (Gottfried Wilhelm Leibniz, The Monadology and Other Philosophical Writings, traducción por Robert Latta, London, Oxford University Press, 219. En adelante se cita como Leibniz, Monadology).

[8]Marx, Manuscitos, 116. Engels, Feuerbach, 397.

[9]Este parece ser el resultado de la doctrina de Berkeley. Véanse las notas 3 y 7.

[10]Véase Berkeley, Principles, párrafos 29, 33. Locke sostenía que las ideas de sustancia, causa, etc. eran "complex ideas" que el hombre hacía voluntariamente de ideas simples. Véase John Locke, An Essay concerning Human Understanding, London, William Tegg and Co., 1879, libro II, cápitulo XII. En adelante citado como Locke, Essay.

[11]Se puede considerar el punto de vista expresado como el de un realismo ingenuo. Sin embargo, hay que tomar esta expresión en dos sentidos. Bajo un aspecto no es un realismo completamente ingenuo. No se trata de un mero contemplar del mundo exterior. El hecho mismo de desarrollar el tema ya supone que el hombre se ha puesto en relación con ello para transformarlo.

Desde otro punto de vista, este realismo no es reflexivo, todavía es algo pre-filosófico, y no supone la mediación de principios filosofícos. (Véase la tesis doctoral para la UNAM de Adolfo Sánchez Vázquez, Sobre la praxis, 1966, pp. 2, 3, 5-6, 126, 152-153. En adelante citado como Sánchez Vázquez, Praxis). Sin embargo, esta condición pre-filosófica se superará durante el curso del desarrollo del tema de esta tesis.

Aunque desde un punto de vista este realismo puede considerarse ingenuo, este hecho no destruye la certeza que se presenta. Ingenuo o no ingenuo, la certeza que se da no deja de ser certeza. Sobre esta certeza inmediata, la filosofía y las ciencias naturales construyen sus certezas mediatas.

[12]C. Marx, Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política, en C. Marx y F. Engels, Obras escogidas en dos tomos, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, tomo I, p. 373. En adelante citado como Marx, Prólogo. Véase también Engels, Dühring, 37.

Es interesante notar aquí que aunque Santo Tomás no hizo la aplicación de la relación ser-conciencia al conocimiento social, sus propios principios filosóficos no podrían lógicamente negarla.

[13]Engels, Dialéctica, 12. Esta también es una concepción de la filosofía medieval y de Santo Tomás de Aquino.

[14]Ibid., 181.

[15]Engels, Dühring, 27.

[16]Engels, Dialéctica, 187.

[17]Engels, Dialéctica, 187. La terminología que se emplea aquí es hegeliana. Véase G. W. F. Hegel, La phénoménologie de l'esprit, traducción de Jean Hyppolite, Paris, Aubier, Ediciones Montaigne, 1947, tomo I, pp. 52, 70.

Sin embargo, hay que admitir que la significación que damos a negación determinada no es precisamente la dada en estos lugares por Engels o por Hegel. Cuando Hegel y Engels hablan de negación determinada, se refieran a la superación de una negación anterior. De este modo, la manzana que ha negado la flor no sólo es negación sino tiene el contenido de la flor negada. Sin embargo, nos parece justificado usar aquí también "negación de determinado contenido". El contrario de la flor tampoco se reduce a la nada abstracta, sino a una negación especifica.

En la filosofía de Aristóteles y Santo Tomás, la presencia de la manzana como cualidad positiva en la flor se expresaba diciendo que la manzana está en estado de potencia. De todos modos afirmaban que existía "unidad de contrarios". Para la explicación tradiccional sobre acto y potencia, véase Aristóteles, Metafísica, 1019a 15-1020a 5; 1022b 23-1023a 6; 1045b 28-1052a 12; 1065b-1066a 34. También véase Santo Tomás de Aquino, Sobre los principios de la naturaleza, en Opúsculos filosóficos genuinos, versión castellana por Antonio Tomás y Ballús, Buenos Aires, Editorial Poblet, 1947, pp. 55-74.

Vale notar aquí en el caso de la manzana que Santo Tomás distinguía dos clases de potencia: la potencia pasiva y la potencia activa. La potencia pasiva es solo receptiva. La potencia activa es una potencia que se actualiza no sólo por la causa eficiente sino también por la esencia misma de que se trata. (Véase Aquinatis, Summa, I, q. 77, a. 3; 6c, ad 2. Aunque Santo Tomás afirmaba que el desarrollo procede de la cosa misma, debido a su situación histórica, no veía que podía aplicarse a la evolución de la naturaleza orgánica e inorgánica y al desarrollo social.

[18]Engels, Dialéctica, p. 182. Para Santo Tomás la diferencia que una identidad concreta lleva en sí misma es su potencia pasiva o activa.

[19]Ibid., p. 181.

[20]Engels, Dühring, pp. 146-147. Expresando lo mismo en otra terminología dice Santo Tomás: "Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur: movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum: de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu: sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa; quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia." (Aquinatis, Summa, I, q. 2, a 3c).

[21]Engels, Dühring, pp. 146-147.

[22]Engels, Dialéctica, p. 181. En términos deprogreso o potencia activa, la solución de la unidad de contrarios y la "superación de la identidad abstracta consigo misma" se hacen por medio de la causa eficiente. Compárese "Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu." (Aquinatis, Summa, I, q. 79, a. 3c; q. 2, a. 3c).

[23]Engels, Dühring, p. 171.

[24]Ibid., 164-165.

[25]Ibid., 171.

[26]Carlos Marx, Crítica de la dialéctica y la filosofía hegelianas en general, en Carlos Marx y Federico Engels, La sagrada familia y otros escritos, traducción por Wenceslao Roces, México, Editorial Grijalbo, S. A., 1960, p. 52. En adelante citado como Marx, Crítica.

[27]Engels, Dialéctica, 48. Compárese con "Omne autem quod movetur, ab alio movetur. . . . De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu." (Aquinatis, Summa, I, q. 2, a. 3c; q. 79, a. 3c).

[28]Engels, Dialéctica, 195. Ciertamente Engels tiene en cuenta la destrucción de la causalidad en la filosofía moderna. En Leibniz, no puede existir una causalidad entre cosas en tanto que "The Monads have no windows, through which anything could come in or go out." (Leibniz, Monadology, 219). La situación no es completamente diferente en el empirismo inglés. Locke concebía la causalidad como una relación entre ideas (sensaciones). (Locke, Essay, libro II, cápitulo XXVI). Berkeley dijo: "For, when we perceive certain ideas of Sense constantly followed by other ideas, and we know this is not of our own doing, we forthwith attribute power and agency to the ideas themselves, and make one the cause of another, than which nothing can be more absurd and unintelligible. Thus, for example, having observed that when we perceive by sight a certain round luminous figure, we at the same time perceive by touch the idea or sensation calledheat, we do from thence conclude the sun to be the cause of heat." (Berkeley, Principles, párrofo 32).

[28](continuación)
Hume, por supuesto, consideraba que causa y efecto eran "conjoined, but never connected". (David Hume, Enquiries concerning the Human Understanding, Oxford, The Clarendon Press, 1936, sección VII, p. 74. En adelante citado como Hume, Enquiries). Dijo Hume que "The appearance of a cause always conveys the mind, by a customary transition, to the idea of the effect. Of this we also have experience. We may, therefore, suitably to this experience, form another definition of cause, and call it, an object followed by another, and whose appearance always conveys the thought to that other." (Ibid.,,76-77). Kant, a su vez, redujo la causalidad a una categoría del entendimiento. (Véase la Crítica de la razón pura, traducción del alemán de José del Perojo, Buenos Aires, Editorial Sopena Argentina, S. R. L., tomo I, 118. En adelante citado como Kant, Crítica).

[29]Engels, Dialéctica, 195.

[30]Ibid, 145-156. Sobre el salto cualitativo, encontramos en el pensamiento de Santo Tomás que "forma incipit esse in materia in istanti quod est ultimum factionis, in quo res non est in fieri, sed in facto esse." (S. Thomae Aquinatis, De potentia, en Quaestiones disputatae, Roma Marietti, volumen II, cuestión 5, artículo 1, objección 9 con su respuesta). También se encuentran indicaciones de los cambios cualitativos que causan un cambio en calidad en Summa, I, q. 50, a. 4 ad 2; 1-2, q. 72, a. 8 ad 1. Realmente es una doctrina empezada por los Pitagóricos. Se encuentra claramente, por supuesto, en G. W. Hegel, The Science of Logic, traducción por W. H. Johnson y L. G. Struthers, London, George Allen & Unwin Ltd. Véanse las secciones "The Quantitative Ratio" a "The Specific Quantity".

[31]Engels, Dialéctica, 171. En la terminología de Santo Tomás, esta relación usualmente se llamaba naturaleza y operaciones. (Aquinatis, Summa, 1-2, q. 10, 1c).

[32]Engels, Dühring, 172.

[33]Ibid., 58.

[34]Engels, Dialéctica, 211. Compárese con "Quia tamen formae substantiales, quae secundum se sunt nobis ignotae, innotescunt per accidentia." (Aquinatis, Summa, I, q. 77, a. 1 ad 7).

[35]Cabe notar aquí que los términos negación de la negación pueden entenderse de dos maneras; por parte de la causa eficiente por la cual la esencia niega su estado anterior; o por parte de la esencia misma. En los dos casos, se puede emplear la terminología "negación de la negación".

[36]Marx, Manuscritos, 117.

[37]Ibid.

[38]Sánchez Vázquez, Praxis, 116. Compárense Marx, Manuscritos, 113-114 y Adolfo Sánchez Vázquez, Las ideas estéticas de Marx, México, Ediciones Era, S. A., 1965, pp. 54, 55, 56, 64. En adelante citado como Sánchez Vázquez, Ideas.

## CAPITULO II

## LA ESENCIA DEL HOMBRE COMO SER VIVO Y SENSITIVO

### A. LA VIDA VEGETATIVA

El movimiento y la vida.--El movimiento de que hemos tratado al enunciar las leyes dialécticas no se limita exclusivamente al movimiento local, pues como dice Engels: "el movimiento, en el sentido más general de la palabra, . . abarca todos y cada uno de los cambios y procesos que se operan en el universo."[1] El movimiento es el devenir, en general.[2] Resulta de esto y del tratamiento del capítulo anterior que sólo llegamos al conocimiento de la diferencia entre lo orgánico y lo inorgánico por una investigación de sus movimientos.[3] Una vez distinguidos los movimientos de la vida orgánica de los movimientos inorgánicos, podemos proceder al conocimiento de las esencias vitales, que se manifiestan por sus fenómenos.

Los fenómenos universales de la vida.--Nos damos cuenta de que en la realidad, hay cosas que, aunque no cambian de lugar, cambian de tamaño. Este cambio de tamaño no se debe a una mera agregación exterior de materia. El incremento se debe a un aumento de materia que procede del exterior y se asimila. El aumento de tamaño procede inmediatamente de dentro, y sólo mediatamente de fuera. La arena puede aumentar en un lugar

por la acción del aire. Pero cada grano es arena, y cada grano es un grano distinto. La piedra puede aumentar al solidificarse sobre ella otras substancias químicas. Pero, de todos modos, sigue siendo piedra y la materia que se añade es exterior con respecto a ella. El fuego puede aumentar en tamaño, pero sólo por extenderse sobre una superficie mayor de combustible. Hay, sin embargo, un género de seres que toman substancias exteriores, de tal manera que estas substancias pasan a ser una parte integral de ellos mismos, siendo asimilados por su propio ser. Si se separa de este género de seres lo asimilado, se destruyen. Esta asimilación se llama alimentación. Resultado de ella es el crecimiento. Movimientos por los cuales el mundo orgánico se distingue del inorgánico son los de asimilación o nutrición y crecimiento.

En el estudio que Engels en el Anti-Dühring hace de la vida, dice que "el intercambio orgánico de materias es el fenómeno más general y más característico de la vida."[4] Su explicación de este fenómeno, sin embargo, es más bioquímica que filosófica. Para Engels, sólo los cuerpos albuminoideos están dotados de este movimiento. Dice: "Vida es la modalidad de existencia de los cuerpos albuminoideos".[5] Su descripción del intercambio orgánico es también una descripción bioquímica, que queda más allá de la experiencia cotidiana. Dice que los fenómenos vitales "que se dan por igual en todo ser vivo" "consisten, ante todo, en que el cuerpo albuminoideo absorbe y se asimila otras materias adecuadas de su medio, mientras que en otras partes más viejas del cuerpo se descomponen y eliminan."[6] Es una descripción que complementa la filosofía, y no la remplaza. Tal descripción puede cambiar

al cambiar la ciencia misma. Pero, de todos modos, la razón de haber descubierto la ciencia que los cuerpos albuminoideos asimilan en su propio ser materias exteriores es la evidencia primordial del crecimiento de ciertos cuerpos y la explicación filosofíca de la asimilación. La ciencia se basa en tales verdades evidentes acerca del movimiento, y las profundiza. Las demuestra llamando nuestra atención hacia el proceso mismo. Se llega al conocimiento de que son cuerpos albuminoideos sólo por haber observado los cuerpos que tienen movimiento vital y por haberlos analizado químicamente. El proceso no es a la inversa. Ni Engels quiso decir o implicar esto.

Ahora bien, aunque lo que dice Engels sea verdad, no es tan patente como el hecho del crecimiento. La manera normal de conocer si una cosa es orgánica o inorgánica no es llamar a un científico en nuestra ayuda para que determine si el cuerpo que estamos observando es un cuerpo albuminoideo, o no. La manera normal de conocer esa es la observación en el cuerpo del aumento de tamaño. El hecho de este aumento vital que procede tanto de dentro como de fuera nos permite razonar acerca del hecho de la asimilación de otras substancias.

La distinción entre el "intercambio orgánico de materias" y el intercambio de materia, en general.--Como la descripción de Engels es más bioquímica que filosófica, usa la expresión "intercambio orgánico de materias", en lugar de asimilación o nutrición. Esta expresión de Engels abarca no sólo la asimilación, sino también la desasimilación. Como se trata de un intercambio de materias, sea bioquímica o filosóficamente descrito, hay necesidad de distinguir en más detalle el proceso orgánico del intercambio de substancias del proceso inorgánico.

La naturaleza misma, como es evidente, está en un estado de constante devenir. El árbol que existe ahora, mañana puede ser cenizas. Las cenizas mismas, o algunos elementos de ellas, pueden volver a hacerse substancia de otra planta. En tal proceso, hay un intercambio de substancias como lo hay en cualquier proceso químico. Pero estos procesos de por sí no son intercambios orgánicos. No es tanto el intercambio de materias lo que caracteriza la vida, sino un intercambio de substancias, mientras lo orgánico mantenga su identidad. Acerca de esto, dice Engels lo siguiente:

> Pero ¿en qué consisten realmente estos fenómenos vitales que se dan por igual en todo ser vivo? Consisten, ante todo, en que el cuerpo albuminoideo absorbe y se asimila otras materias adecuadas de su medio, mientras que en otras partes más viejas del cuerpo se descomponen y eliminan. Otros cuerpos no vivientes se transforman, descomponen o cambian también en el transcurso de los procesos naturales; pero, al hacerlo, dejan de ser lo que eran (el subrayado es mío).[7]

Los cuerpos orgánicos acusan fenómenos que no se dan en los inorgánicos. Cuando en estos se produce un intercambio de substancias, dejan de existir. Intercambio de substancias, para ellos, quiere decir que pierden su esencia. Sin embargo, la manifestación de la vida es distinta. En lo que vive, se opera un intercambio de materias; pero, en éste se ve envuelto también el intercambio inorgánico. Lo inorgánico pierde su identidad, como en cualquier otro cambio inorgánico operado en su propio nivel, y pasa a formar parte de la substancia de lo orgánico. Lo orgánico, estrictamente hablando, tiene en sí mismo la fuerza para negar la substancia de lo inorgánico, asimilándola en su propio ser. Y cuando la planta deja de funcionar así, sufre el intercambio de substancias de cualquier cuerpo inorgánico; se muere, deja de existir. Lo orgánico entraña los fenómenos de lo inorgánico, pero

mientras vive, los niega, superándolos por los fenómenos que son propiamente suyos, los orgánicos.

Comparando los movimientos inorgánicos con los orgánicos, Engels dice lo siguiente:

> Una roca corroída por la acción de los agentes físicos, no es ya tal roca; un metal oxidado se convierte en herrumbre. Pero lo que en los cuerpos muertos es causa de extinción, es en la albúmina la condición fundamental de existencia. A partir del momento en que esta transformación ininterrumpida de los elementos integrantes del cuerpo albuminoideo, este intercambio, permanente de asimilación y desasimilación cesa, desde este preciso momento el cuerpo albuminoideo se extingue, se descompone, es decir, muere. La vida, la modalidad de existencia del cuerpo albuminoideo, consiste, pues, ante todo, en ser en cada instante el que es y otro; pero no por obra de un proceso al que se le someta desde fuera, como puede también ocurrir con los cuerpos muertos. Por el contrario, la vida, el intercambio de materia que se desarrolla por asimilación y desasimilación, es un proceso automático, innato, inherente a su portador, la albúmina, y sin el cual ésta no podría existir.[8]

Aunque Engels nos da una vez más una descripción más bioquímica que filosófica, esto no quiere decir que no haya aquí filosofía. El hecho de que los cuerpos se nutren es más o menos obvio; lo revela cualquier investigación. No es preciso ser científico para saber la necesidad que un organismo tiene de alimentarse. Desde que existe la agricultura, los campesinos se dieron cuenta de este hecho al sembrar la tierra, dar de comer a sus animales, y comer ellos mismos. Un fenómeno de la vida en general que no es necesario recurrir a la ciencia para descubrir, es el hecho de que los organismos, de un modo o de otro se alimentan. Y también nos enseña la más leve observación de los organismos que, para crecer, necesitan nutrirse, necesitan asimilar otras substancias en su propio ser. Como dice Engels, sin el crecimiento "no sería posible la absorción ni la asimilación de los alimentos."[9] Por tanto, no hay solamente un movimiento que caracteriza la vida en general, sino que hay dos: el crecimiento y la asimilación.

Sin embargo, existe otro fenómeno vital íntimamente relacionado con estos dos. Por la asimilación, la planta o el animal crecen. Una vez que llegan a un tamaño apropiado, reproducen su propia especie. La esencia se introduce en la materia de la semilla, tarde o temprano se hace cuantitativamente distinta del organismo engendrador. Existen, pues, tres movimientos característicos de la vida: el crecimiento, la nutrición, y la reproducción de la especie. Si la vida ha de continuar, es necesario el tercer proceso. Sin embargo, no hace falta que una cosa se reproduzca para que tenga vida.

Categorías dialécticas que presupone el proceso de la vida.-- Volvamos sobre lo que hemos tratado para ver más explícitamente cómo se aplican las categorías de la dialéctica al proceso de la vida. Ante todo, la vida lleva en sí una contradicción. Es la negación determinada de la muerte. Además de esta contradicción, entraña también la de ser al mismo tiempo lo que ella es y lo que no es. Se puede objetar que estas dos contradicciones son una y la misma, y tal observación sería correcta aunque no enteramente. Todo ser, para poder cambiar, lleva en sí esta contradicción de ser y no-ser al mismo tiempo. En las cosas orgánicas, tal contradicción no sólo reviste la forma que presenta en las cosas inorgánicas, sino además otra. Además de la negación de la muerte, existe en lo orgánico la fuerza o capacidad de negar la identidad de otras substancias para asimilarlas en su propio ser. Los dos aspectos de la contradicción que la vida entraña son la muerte, aspecto pasivo, y el proceso de la vida misma, que expresa el aspecto activo. La vida, según Engels, "no es, pues, a su vez, mas que una contradicción albergada en las cosas y en los fenómenos y que

se está produciendo y resolviendo incesantemente; al cesar la contradicción, cesa la vida y sobreviene la muerte."[10] Y, en otro lugar, reflejando la realidad, dice Engels que "la planta, el animal, toda célula es, en cada momento de su vida, idéntica consigo misma y, a la par con ello, diferente de sí misma, por la asimilación y la secreción de sustancias, la respiración y la formación y la muerte de células, por el proceso circulatorio que en ella se opera; en una palabra, por una suma de innumerables cambios moleculares, que constituyen la vida y cuyos resultados sumados se manifiestan visiblemente en las fases de la vida--vida embrionaria, infancia, juventud, madurez sexual, proceso de la procreación, vejez y muerte."[11]

La esencia vital.--Hemos visto en el capítulo anterior la necesidad de afirmar una causa interior de los fenómenos. A esta causa interior la hemos llamado esencia. La esencia vital en general, según una tradicción filosófica que se remonta los griegos, es lo que hay se llama "alma".[12] Todo ser vivo tiene, pues, empleando este término, un alma. El alma vegetativa encierra tres poderes o fuerzas fundamentales. Estas fuerzas son las negaciones determinadas de los procesos de crecimiento, nutrición y reproducción.

Cuando la planta no ha alcanzado su desarrollo completo, lleva en sí la negación determinada para seguir creciendo. La fuerza vital para el crecimiento es una negación determinada de todas las plantas y todos los organismos. Como es preciso que la planta se nutra para llegar a su madurez y reproducirse, otra fuerza vital de la esencia es la negación determinada llamada fuerza de nutrición. Y, por supuesto, en tanto que la planta

puede reproducir su propia especie, otra fuerza vital del alma es la negación determinada llamada reproductiva. Estos tres poderes se encuentran en la esencia vital, pero no niegan su estado anterior por sí mismos. Puesto que son solamente negaciones determinadas esenciales, necesitan algo por el cual nieguen su negación; necesitan, no sólo la causa interior, sino también la causa eficiente.

Como sólo hablamos de las plantas más desarrolladas o evolucionadas, podemos tomar el ejemplo de Engels del grano de cebada. Bajo condiciones favorables de calor y humedad, el grano de cebada niega su estado de grano, es decir, germina. Por la observación, podemos llegar a conocer la causa de este movimiento. La humedad se asimila en la substancia de la planta. El calor, a su vez, niega la negación de la esencia, de suerte que sirve como la causa eficiente.

El siguiente paso importante en el desarrollo del grano es su crecimiento. Bajo la acción del sol, la planta lleva a cabo sus fenómenos vitales. La planta transforma así las substancias absorbidas de la tierra y del aire en su propio ser. De este modo, la planta se nutre.[13] Y una vez que se alimenta, la planta crece. Cuando el crecimiento ha llegado a cierto punto, la fuerza reproductiva niega su estado anterior, de suerte que de una semilla originalmente negada, el resultado es diez, veinte, etc. más semillas.[14] "El sol," dice Marx, "es el objeto de la planta, un objeto indispensable para ella, que confirma su vida, como la planta es objeto del sol, como exteriorización de la fuerza solar estimuladora de vida, de la fuerza esencial objetiva del sol."[15] El sol no puede ser causa por sí mismo; tampoco la esencia de la cebada. Pero, aunque se necesitan los dos para la

causalidad, la causalidad de cada uno es distinta. La esencia de la planta determina sus actividades y su estructura. Pero, es la actividad del sol la que determina que la esencia desarrolle éstas. En relación con el sol, las actividades de la planta se llaman efectos; y en relación con la esencia de la cebada, sus actividades vitales y la estructura que las lleva a cabo se llaman fenómenos. La causalidad, aun en el nivel orgánico vegetal, es, como cualquier causalidad, una relación necesaria y dialéctica.

El alma y la inmortalidad.--No hay que pensar que porque hemos llamado a la esencia vital "alma", debamos sostener que el alma vegetativa sea perrene o inmortal. Sostenemos, sin embargo, que el alma en sí no es cuerpo. Si la causa de la vida fuese el hecho de ser cuerpo como tal, destruiríamos la distinción entre lo orgánico y lo no orgánico. Las cosas orgánicas no tienen vida por ser meramente cuerpos, sino por ser una clase de cuerpo en que se encuentra una esencia vital. Si la esencia de cualquier cuerpo en sí misma no es corpórea, aun menos la esencia vital.[16] No captamos las esencias de un modo inmediato, sino sólo por sus manifestaciones. Si no hay manifestación de la vida inmortal del alma, no tenemos razón para afirmarla. El alma vegetativa cumple sus funciones íntimamente ligadas con el cuerpo de la planta, de modo que ninguna de ellas se realize sin él. El crecimiento cambia el tamaño del cuerpo por la asimilación de otros. La reproducción es solamente el paso de la fuerza vital a otros cuerpos. No hay justificación alguna para sostener la inmortalidad de lo que vive. Cuando este cuerpo particular deja de ser, no tenemos razones para pensar que no deje de ser también la esencia vital.

La clasificación de esencias vitales o almas.--Aunque no

hablamos de hard and fast lines,[17] las almas de las cosas pueden dividirse en tres clases: alma vegetativa, alma sensitiva y alma racional.[18] Las manifestaciones de la vida que hemos apuntado son las manifestaciones más generales, comunes a toda clase de vida. La manera o los movimientos especiales por los cuales estas manifestaciones de vida se llevan a cabo son las características generales que separan un género de vida de otro. La manera de satisfacer "necesidades" de la planta en general es mediante absorción directa de su alimentación. Pero. el modo de satisfacer sus necesidades el animal es distinto. Por tanto, el animal se distinguirá de las plantas por la manera peculiar que tiene de satisfacer sus necesidades. Y el hombre se distinguirá de los otros animales por su manera peculiar de satisfacer las suyas.

## *B. LA VIDA SENSITIVA

El fenómeno más patente de la vida sensitiva.--Además de la vida vegetal, de que nos damos cuenta principalmente por su acción de crecer, hay la vida sensitiva, de la que nos damos cuenta principalmente de dos modos. Primero, en los animales más evolucionados encontramos no sólo el crecimiento, sino también el poder o fuerza de desplazarse por sí mismos de un lugar a otro. Otra manera de distinguir esta clase de vida es por la introspección. En tanto que nosotros mismos nos movemos de lugar en lugar, conocemo la vida sensitiva, por conocernos a nosotros mismos.

Por estos dos medios conocemos que el animal se mueve por sí mismo para satisfacer sus necesidades; y su necesidad básica, naturalmente, es la de alimentarse. El animal no satisface esta necesidad como la planta. La planta, por lo general, absorbe directamente su alimento. El animal se aprovecha directamente de

la vida vegetal o comiendo a otro animal. Por la manera genéricamente distinta como el animal satisface sus necesidades, por los movimientos distintos con que lleva a cabo la satisfacción de éstas, ponemos al animal en otro género y distinguimos en éste otra clase de causa esencial: el alma sensitiva. Sin embargo, antes de seguir adelante, es preciso darse cuenta de que hablamos en términos generales. Aquí queremos desarrollar solamente lo necesario para entender mejor la esencia del hombre. Se trata de un esquema para una estructura del hombre, y no de una zoología.

Los movimientos esenciales hasta aquí.--Hemos visto que la esencia de una cosa determina sus movimientos específicos. A los movimientos inorgánicos añadimos los movimientos orgánicos de nutrirse, crecer y reproducirse. Ahora, en el nivel de la vida sensible, es necesario agregar otro fenómeno, que es el de moverse localmente en busca de alimento. Como sabemos por nuestra experiencia, lo que nos mueve a comer es la sensación de hambre. De esto dice Marx: "El hambre es una necesidad natural: necesita, por tanto, de una naturaleza fuera de sí, de un objeto fuera de sí, para poder aplicarse."[19] En el animal se da no sólo el poder de moverse en el espacio, sino también la necesidad del conocimiento sensible, sin el cual el animal no se vería impulsado a buscar el objeto exterior que satisfaga su necesidad. Además, esta necesidad no se satisface si el animal no puede distinguir el objeto apropiado de otros y reconocerlo, cuando lo encuentre. En el animal se da, por tanto, la fuerza genérica de la sensación.

Las sensaciones y los movimientos inorgánicos y vegetales.--Las sensaciones no son exactamente como los movimientos anteriores,

aunque tengan algo común con ellos. Hemos visto que la causa eficiente puede tener varios efectos. Los cuerpos inanimados reaccionan a la luz y al calor del sol por su expansión y contracción, las cuales se determinan por sus esencias. Cuando el cuerpo se calienta, se expande; cuando se enfria, se contrae. En la planta la reacción es distinta. Esta también se expande y contrae, pero, por la naturaleza o esencia propia de ella, la expansión y contracción se niegan como lo genéricamente esencial y se superan por la acción de absorber alimento. La luz y el sol producen efectos en la planta. Esta "busca" incluso al sol al volver sus hojas hacia arriba, y no hacia abajo. Pero, en ella no se da lo que podemos llamar propiamente sensación. Los cuerpos inorgánicos, como lo vemos por sus fenómenos, absorben el calor del sol, aunque sin conocerlo y sin marchar hacia él. También la planta absorbe el calor del sol, y en cierto sentido marcha hacia él. Aprovecha su luz, pero no lo conoce. Se mueve hacia el sol, principalmente, por crecimiento. En este sentido, podemos decir que aun los animales "buscan" al sol, pero sin sentirlo. Tal crecimiento o "busqueda" se explica meramente por la asimilación de substancias ajenas, según la esencia de cada cosa. Es la esencia de la planta la que hace que eche sus raices hacia abajo y sus hojas hacia arriba. No es su conocimiento. Por su esencia, la planta tiene unadeterminada, que sirve para sus fenómenos peculiares. Por su esencia, el animal está dotado también de una determinada estructura, que le sirve para sus operaciones. El animal se mueve hacia el objeto que satisface sus necesidades. Huye de lo que le daña. Y se mueve en contra de lo que le impide satisfacerse. Para ello, el animal tiene que conocer su objeto. Y la estructura,

determinada por su esencia, de que se vale para cumplir esta función es el órgano sensorial.

El proceso de la sensación a diferencia de otras clases de contradicciones.--Hemos visto que existen dos clases de intercambios de substancias. Este movimiento se da en el nivel inorgánico, donde lo que es deja de ser. Hemos visto que en el nivel orgánico, aunque éste suponga el movimiento inorgánico, con respecto a la materia asimilada por la planta, la planta misma no deja de ser por esta acción asimilatoria, sino, que por el contrario, se perfecciona. animal, tenemos presentes estos dos fenómenos. Pero, son superados como movimientos génericos por otro--la asimilación de lo que se conoce, sin que por ello lo que se asimila deje de ser lo que es. S. el animal, por el conocimiento, marcha hacia un objeto, este tiene que estar ya en él de algún modo. Está en él como reflejo. Está en el animal por sus cualidades sensibles, sin que por ello éstas dejen de estar en el objeto mismo.

Podemos comprobar lo que decimos por nuestra propia experiencia como animales. Antes de que nos movamos hacia un objeto, tenemos que conocerlo. Pero, para conocerlo, el objeto tiene que estar en nosotros de algún modo. Lo que conocemos por los sentidos son las cualidades sensibles, de suerte que éstas se asimilan por nosotros, se hacen parte de nosotros, sin que por ello dejen de estar en el objeto del conocimiento. La sensación se distingue así del intercambio de substancias común a la vida toda. Y, para poder llevar a cabo esta asimilación, el animal se halla dotado de órganos especiales capaces de realizarla. La sensación puede definirse, por tanto, como la asimilación psíquica de cualidades sensibles por un sujeto, pero de tal modo que no dejan de estar en el objeto, ni se alteran.

El conocimiento, como reflejo.--Ya hemos tratado de esto en el primer capítulo. Sin embargo, conviene resumir aquí lo principal. Esmenester explicar los hechos, y no rechazarlos. Los hechos fundamentales en nuestra vida son la existencia en nosotros de necesidades, la existencia de cosas del mundo real que sirven para su satisfacción, y el hecho de que las satisfacemos. Para satisfacerlas, necesitamos conocerlas, al igual que su objetos. El conocimiento tiene que adecuarse a las necesidades y sus objetos; de otro modo, lo que satisfacemos no serán nuestras necesidades, y lo que usamos para su satisfacción no podrá satisfacerlas. Esto sería, evidentemente, falso. Pero, a la vez, el conocimiento no puede identificarse totalmente con las necesidades y sus objetos, so pena de caer en el absurdo de una identificación completa entre el objeto y el sujeto, la cual contradiría la evidencia de nuestra experiencia. El conocimiento sensible nos da las cualidades sensibles de los objetos. En este sentido, es igual a lo que se conoce. Sin embargo, se nos dan las cualidades sensibles separadas de sus objetos, y, en este sentido, es algo distinto. O bien, podemos decir que lo que nos da, las cualidades sensibles, es idéntico, pero el modo de su existencia en el sujeto no se identifica con su modo de existir en el objeto, en tanto que sujeto y objeto son distintos y separados. Esta identidad concreta, que participa del objeto y a la vez del sujeto, es lo que llamamos reflejo.

La acción de los sentidos externos, en general.--Mientras que el animal se mueve hacia un objeto para la satisfacción de sus necesidades y nosotros nos movemos hacia objetos para aprovecharnos de ellos, tanto los animales como nosotros en cuanto animales, tenemos que distinguir estos objetos de otros. La distinción se

encargan de hacerla primeramente los sentidos externos. Para abreviar, usamos la clasificación clásica de los cinco sentidos--tacto, olfato, oído, vista y gusto--aunque sin perder de vista que el sentido del tacto puede considerarse como sentido genérico. que abarca la kinestesis, y de que todos los sentidos se relacionan entre sí.[21]

La distinción entre los sentidos externos.--Todos los sentidos nos reportan la realidad de cualidades sensibles singulares. Los sentidos externos tienen todos como objeto la realidad. Se distinguen entre sí por la cualidad sensible que sirve como su objeto propio y peculiar. Para el ojo, la cualidad particular sobre la que recae, es la realidad bajo su aspecto de colorido. El objeto peculiar del oído es la realidad sonora. Para el tacto, el objeto es la realidad térmica o textural--caliente, fría, húmeda, seca, etc. El olfato y el gusto tienen por objetos, respectivamente, los olores y sabores.[22] Ahora bien, aunque hemos distinguido los sentidos por el aspecto de la realidad que transmiten, ya que todo objeto tiene color, etc., no hemos dicho cómo los sentidos hacen posible que el animal identifique los objetos que satisfacen sus necesidades.

Las apreciaciones de los sentidos.--El objeto propio de cada sentido externo es también un objeto genérico. El ojo no transmite el color como tal, sino diferentes colores. Para transmitir diferentes colores, el ojo tiene que separar un color de otro, tiene que distinguir, diferenciar, o "juzgar" que un color no es otro. El animal aprecia mediante el órgano visual que los colores que tiene delante son diferentes o iguales, y lo que hace el animal visualmente es también aplicable a los otros sentidos.

Por el sentido del olfato, el animal diferencia, aprecia que varias cosas tienen el mismo olor o un olor distinto. Por el sentido del tacto, distingue lo frío de lo caliente, etc. Por el sentido del gusto, separa los diversos sabores. Y por el sentido del oído, distingue los sonidos. Cada sentido tiene su objeto propio. Y por medio de cada uno de estos sentidos, el animal hace sus apreciaciones acerca del objeto propio de cada uno. Por el ojo, diferencia los colores, por el oído, los sonidos, etc. Por ser el conocimiento un reflejo, los órganos sensoriales transmiten la realidad tal y cómo es. Al transmitir la realidad o materia como múltiple, los sentidos mismos hacen apreciaciones acerca de ella. Las llamamos apreciaciones porque la diversidad no se da solamente en la realidad sensible, sino también en el sujeto, por medio del reflejo. El sujeto mismo, a través de los sentidos, capta la realidad tal y cómo es, apreciando sus diferencias y su diversidad.[23]

Necesidad de un sentido interno.--Ahora bien, si el animal ha de apreciar lo que le conviene y lo que no le conviene, necesita para ello de un sentido interior. Primero, como podemos ver por la introspección, el animal no tiene sensaciones visuales aparte y sin relación con sus sensaciones auditivas. Aunque cada sentido sólo reporta su objeto propio y aprecia acerca de ello, no somos conscientes de estas sensaciones como cosas que no se relacionan. Somos conscientes de que aquello que tiene cierto color, tiene también cierto olor, sonido, etc. Los sentidos reportan sus objetos simultáneamente, y no conocemos el color como algo separado del objeto sonoro. De esto deducimos la necesidad de afirmar la existencia de un sentido que organice en una totalidad lo que se recibe de cada sentido externo, un sentido que nos dé la realidad,

no como algo separado, sino como algo unitario. Este sentido ha sido llamado el sentido común.[24] Una de sus funciones es la de organizar los mensajes de los sentidos externos en una unidad perceptiva. Pero, para ello, es preciso que reciba su información de cada uno de los sentidos externos. Es menester que aprecie que tal o cual objeto propio va con tal o cual sentido. Otra función del sentido común, por tanto, es la de apreciar o asociar el objeto propio con el sentido correspondiente. Es nuestro sentido común el que aprecia que vemos por los ojos, ya que recibimos sensaciones de color a través de ellos. El sentido común entraña ya, en un plano elemental, cierta reflexión.

Todavía existe otra función del sentido común. En cuanto nos da la totalidad de las cualidades sensibles unidas en un reflejo de una cosa, este sentido distingue también una totalidad de otra. Por medio del ojo, el animal puede distinguir que el objeto pardo no es el objeto verde. Sin embargo, por el sentido común el animal aprecia que este objeto pardo de tal olor, etc. no es aquel objeto verde de tal otro olor, etc. Otra función del sentido común, pues, es la de distinguir una totalidad sensible de otra.

Hay, además, otra función del sentido común, que guarda relación con lo siguiente. Para que el animal pueda distinguir un color de otro, es preciso que conozca los dos colores. En relación con la diferenciación de las cualidades sensibles propias de cada sentido, el mismo sentido es suficiente. Sin embargo, no sólo distinguimos lo blanco de lo negro, lo caliente de lo frío, etc. sino también lo caliente de lo blanco, lo dulce de lo amarillo; es decir, distinguimos un objeto de otro. El sentido

que establece esta diferenciación tiene que conocer los objetos propios de cada sentido externo. En cuanto es el sentido común el que los conoce, hacemos tales apreciaciones a través de él.

Otro sentido interno: memoria o imaginación.--El animal no sólo recurre a algo presente para satisfacer sus necesidades, sino también a una cosa ausente. Cuando los animales tienen hambre, proceden en busca de alimento que no se halla presente. Para buscarlo y reconocerlo cuando lo encuentre, se supone que el animal lo recuerda. Partiendo de estos fenómenos afirmamos la existencia de otro sentido interno, el de la memoria. Sin embargo, una cosa es almacenar las imágenes y otra recordarlas. Bajo la función de reproducir imagenes, a este mismo sentido llamamos imaginación.

Necesidad de otro sentido interno: el sentido estimativo.--Sin embargo, el animal, incluyendo al hombre, no sólo busca algo que no está presente, sino que lo reconoce cuando lo encuentra. Para la apreciación de reconocimiento, es menester afirmar otro sentido interno, que se llama sentido estimativo. Veamos lo que el acto de reconocimiento implica.

En la naturaleza existen cosas singulares, que tienen aspectos comunes a otras cosas singulares. Los animales en general son seres semovientes, y los miembros de una especie tienen más o menos la misma forma, estatura, olor, etc. En cuanto las cosas de la naturaleza presentan estas semejanzas, la imagen de una cosa experimentada se conserva en la memoria y se reproduce por la imaginación al entrar en contacto con otro animal o planta de las mismas características. El sentido estimativo, automáticamente, compara esta imagen singular que se recibe por el sentido común

con la imagen singular que se halla en la imaginación. Si son más o menos iguales, sigue la apreciación sensible de reconocimiento.

Sin embargo, cabe preguntarse: ¿Por qué decimos más o menos iguales y por qué no es necesario que sean completamente idénticas? Contestamos a este problema por la consideración del problema siguiente. ¿Cómo es que podemos reconocer nuestros niños, esposas, o parientes de día en día? La respuesta es que retienen ciertas características singulares por las cuales el sentido estimativo puede establecer la apreciación de reconocimiento, comparando la imagen que se recibe en el sentido común con la que se tiene en la memoria. Pero, ¿cómo podemos reconocer a nuestros padres, después de no haberlos visto varios meses o aún varios años? Usualmente, en tanto que toda la materia sensible está en un estado de constante devenir, mientras pasa más tiempo, ellos sufren más cambios, de suerte que no todas las caractérísticas son idénticas. Pero, de todos modos, hay algunas que permanecen bastante fijas, permitiéndonos hacer la apreciación de reconocimiento. Y nótese bien que la apreciación de reconocimiento no supone en modo alguno algo propiamente humano. El perro reconoce a su amo como al niño reconoce a sus padres. Tales apreciaciones de reconocimiento son puramente sensibles, comunes al hombre y al animal más evolucionado.

Ahora bien, apliquemos lo que hemos dicho a las apreciaciones de reconocimiento de los animales cuando andan en busca de comida. Reconocen la especie de su alimento, porque la mayoría de las características de lo que han comido antes se encuentran en lo que van a comer ahora. El hombre y el animal reconocen el fuego no porque todas las características sean idénticas, sino sólo

porque tiene algunas parecidas con un fuego que antes han experimentado. Una vez que se compara la imagen ahora recibida por el sentido común con la imagen recibida antes y ahora reproducida por la imaginación, sigue la apreciación de reconocimiento. Estas apreciaciones se producen en nosotros sin que nos demos cuenta de ellas. No es necesario esforzarse en recordar a nuestros parientes de día en día, especialmente cuando se ven diariamente. Tales apreciaciones, por tanto, las hace el hombre en cuanto animal, y no en cuanto hombre.

Otras apreciaciones del sentido estimativo.--Aunque las apreciaciones de reconocimiento son las más importantes que hace el sentido estimativo, a nuestro parecer constituyen un género en que se encuentran varias especies. Entre las apreciaciones de reconocimiento hay los de peligro, utilidad, amistad, conveniencia, inconveniencia, etc. Pongamos algunos ejemplos ilustrativos. El pájaro, con sus sentidos externos, sólo conoce de las briznas de paja su tamaño, color, etc. Sin embargo, se presenta algo al pájaro que los sentidos externos no reportan. Se presenta la apreciación de que la paja es conveniente o útil para construir su nido. Tales apreciaciones muchas veces se llaman instintivos; y el trabajo que realiza el pájaro para construir su nido es también un trabajo instintivo. Sin embargo, estos fenómenos, como efectos, suponen un órgano interno que establece las apreciaciones del reconocimiento de la paja y de su utilidad. El hombre mismo durante el día con su sentido estimativo multiplica tales apreciaciones ad infinitum. Aprecia, como los otros animales, la utilidad de sus piernas para caminar, de sus manos para aprehender, etc. Pero, en estas clases de reconocimiento,

hay un elemento distinto de los primeros casos que hemos tratado. Estos casos de reconocimiento no necesitan una experiencia o imagen anterior que el sentido estimativo compara con la imagen en el sentido común. Esta clase de reconocimiento supone una adaptación o determinación por la esencia del animal como en el caso de los pájaros. En diferentes especies, se dan diferentes clases de reconocimiento.

Existe otra clase de estas apreciaciones. Estas se relacionan a lo agradable o conveniente y a lo no conveniente. Para comer, el animal tiene que apreciar que lo que va a comer es agradable, que le dará placer. Esto sucede también en el hombre. Antes de que surja el deseo de una cosa, es preciso que vaya precedido de la apreciación de que la cosa es en alguna conveniente. Todos hemos experimentado tales deseos hacia lo conveniente que automáticamente surgen en nosotros sin que seamos conscientes de que las apreciaciones correspondientes se han hecho. El sentido estimativo es el que es responsable de estas apreciaciones. Tales apreciaciones no son propiamente humanas. Aunque lleguemos a un conocimiento mayor de ellas por introspección, la necesidad de afirmarlas en las acciones de los animales estriba en los fenómenos que observamos. Son fenómenos de la esencia vital sensitiva.

Con apreciaciones de cosas agradables o convenientes, hay también apreciaciones de cosas inconvenientes, con los correspondientes impulsos de aversión. Tomemos el ejemplo del cordero. En relación al aspecto exterior del lobo, los sentidos externos reportan su figura, tamaño, color, etc. Pero, el cordero aprecia algo que no se da por los sentidos externos. Aprecia el peligro. Además, aprecia la necesidad de huir y huye. En el hombre podemos ver esto

cuando le sorprende un sonido de alta intensidad, o cuando se encuentra en un lugar donde la tierra tiembla bajo sus pies. Tales apreciaciones instintivas se deben también al sentido estimativo.

Ni las apreciaciones que tienen que ver con la satisfacción de las necesidades de la descendencia sonpropiamente humanas. Los pájaros dan de comer a sus hijos y muchos otros animales hacen lo mismo. Tales apreciaciones se deben al sentido estimativo. La manera humana de satisfacer las necesidades de los hijos es específicamente diferente, como veremos.[25]

Más sobre la necesidad de afirmar la existencia del sentido estimativo en los animales.--Aunque la necesidad de afirmar la existencia de este sentido debe estar ya clara, como en general nunca se trata de ello, queremos hablar de este asunto en más detalle. Cada uno de los sentidos externos aprecia de su **propio** pbjeto. El olfato distingue diferentes olores. No los reconoce, ni los aprecia como convenientes o como no conveniente. El sentido de la vista diferencia un color de otro, aprecia la distancia, etc. pero no aprecia la utilidad de lo que experimenta, ya que la utilidad o conveniencia no es un color, ni se da por medio de colores, como se da la superficie. En tanto que cada sentido sólo aprecia de su objeto propio y, por supuesto, de lascualidades sensibles comunes, existe la necesidad de afirmar otro sentido interno que desempeña esta función. Esto es lo que hemos llamado el "sentido estimativo".

Las fuerzas apetitivas.--Hemos tratado con algún detalle de las fuerzas sensitivas. Queda todavía tratar de los apetitos sensibles. El conocimiento de por sí no mueve al animal. El conocimiento se recibe de fuera. Es preciso que tenga el animal

en sí algo que tienda hacia fuera, y este algo se llama deseo.

Hay varias clases de deseos sensibles. Volviendo una vez más a los griegos y a nuestra propia experiencia de la realidad, podemos decir que hay deseos, inclinaciones o movimientos interiores que tienden hacia una cosa, o que buscan alejar de ella o ir en contra de ella. Los deseos hacia una cosa suponen que lo que se mueve, mueve a la vez alejándose de otras. Lo uno ve implicado en lo otro. Los dos son especies de un género que se llama concupiscible. Los deseos que van en contra de un impedimiento se llaman irascibles.[26]

Ahora bien, estos deseos, como todo movimiento animal, hay que entenderlos en relación a sus necesidades. La necesidad primordial es comer. Por las apreciaciones del sentido estimativo de que algo satisface a esta necesidad, surgen automáticamente los deseos de ello. A través de estos deseos hacia un objeto, el animal se mueve. Así, pues, en la estructura real del animal hay cierta obediencia a los deseos sensibles. El hecho de moverse a sí mismo se debe, no sólo a las fuerzas apetitivas, sino también a las fuerzas locomotoras. Primero, viene la apreciación del sentido estimativo; sigue, después, el deseo, y por el deseo se pone en movimiento su cuerpo. El movimiento del animal es solamente la respuesta al mundo exterior para la satisfacción de sus necesidades, la cual se determina por su esencia y por las circumstancias y asociaciones ya establecidas. Esta es la razón por la que Marx pudo decir que "el animal forma una unidad inmediata con su actividad vital. No se distingue de ella. Es ella."[27]

Fenómenos sensitivos y esencia.--En la planta, hemos visto la necesidad de afirmar la existencia de un género de fuerzas que

hemos llamado fuerzas vegetativas--el alimentarse, crecer. y reproducirse. En el animal vemos la necesidad de afirmar la existencia de otras clases de fuerzas vitales--fuerzas cognoscitivas sensitivas, fuerzas apetitivas sensitivas y fuerzas locomotoras. Estas fuerzas son las negaciones determinadas de la esencia vital sensitiva. Incumbe al biólogo la tarea de establecer las clasificaciones apropiadas, de descubrir si hay animales con sensación y sin autolocomoción, etc. Los animales de que hemos hablado aquí son los más próximos al hombre.

Transición al próximo capítulo.--Muchas personas dirán que en lugar de distinguir al hombre de los otros animales, le hemos identificado con ellos. Por el sentido estimativo parece que hemos explicado la mayoría de las acciones que los hombres realizan. ¿Cómo se distingue, pues, el hombre de los otros animales? A este problema nos disponemos a contestar ahora.

## NOTAS

[1]Engels, Dialéctica, 46.

[2]La definición del devenir de Aristóteles y de Santo Tomás también se aplica a toda clase de movimiento.

[3]Veremos que Engels definirá lo orgánico por sus fenómenos específicos. Santo Tomás, junto con la tradición griega, hizo lo mismo.

[4]Engels, Dühring, 100.

[5]Ibid., 101.

[6]Ibid., 102.

[7]Ibid., En Aquinatis, Summa, III, q. 77, a. 6c, encontramos "cibus nutrit, quod convertitur in substantiam nutriti." Véase también Aristóteles, De anima, II, 4.

[8]Engels, Dühring, 102.

[9]Ibid.

[10]Ibid., 147.

[11]Engels, Dialéctica, 180-181.

[12]La causa interna de operaciones vitales se llamaba por los griegos psyche. Los latinos la llamaban anima. Nosotros la llamamos alma.

[13]Véase Engels, Dühring, 454.

[14]Ibid., 164-165.

[15]Marx, Manuscritos, 117.

[16]La esencia no es una cosa directamente conocida. Si fuera, nuestra posición no distaría mucho de la de Platón.

[17]Engels, Dialéctica, 179.

[18]Aquinatis, Summa, I, q. 78, a. 1c. Aristóteles, De anima, II, 3.

[19]Marx, Manuscritos, 116-117.

[20]Aristóteles, De anima, III, 1. Aquinatis, Summa, I, q. 78, a. 3c.

[21]Engels, Dialéctica, 198.

[22]Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, había dicho que los sentidos externos se distinguían por sus objetos. (Aquinatis, Summa, I, q. 78, 3c). Marx, conservando y superando esta posición, dijo: "Así, pues, mientras que, de una parte, para el hombre en sociedad la realidad objetiva se convierte en realidad de las fuerzas esenciales humanas, en realidad humana y, por tanto, en realidad de sus propias fuerzas esenciales, todos los objetos pasan a ser, para él, la objetividad de sí mismo, como los objetos que confirman y realizan su individualidad, como sus objetos; es decir, que él mismo se hace objeto. Cómo se conviertan estos objetos en suyos dependerá de la naturaleza del objeto y de la naturaleza de la fuerza esencial a tono con ella, pues es precisamente la determinabilidad de esta relación la que constituye el modo especial y real de la afirmación. El ojo adquiere un objeto distinto del objeto del oído, y el objeto del primero es otro que el del segundo. Lo peculiar de cada fuerza esencial reside precisamente en su peculiar esencia y también, por tanto, en el modo peculiar de su objetivación, de su ser vivo, objetivo-real. Por tanto, el hombre no es afirmado en el mundo objetivo solamente en el pensamiento, sino con todos los sentidos." (Marx, Manuscritos, 86). Para una discusión sobre la aplicación de esta cita a la estética, véase Sánchez Vázquez, Ideas, p. 82.

[23]Hay una diferencia esencial entre la separación de colores que hace un lente cuando enfoca los rayos de la luz, produciendo una imagen, y la apreciación hecha por el animal por medio del ojo. El lente no tiene ninguna relación sujetiva. La apreciación hecha por el ojo, por lo contrario, toma lugar en el sujeto.

[24]Aristóteles, De anima, III, 2. Aquinatis, Summa, I, q.78, a. 4c.

[25]La existencia del sentido estimativo era afirmada por los árabes y por los cristianos medievales. Avicena había distinguido cinco fuerzas internos sensibles--el sentido común, la fantasía, la imaginación, la fuerza estimativa, y la memoria. Santo Tomás de Aquino sigue esta división de Avinena. El sentido estimativo en el hombre se llama la vis cogitativa. Véase Aquinatis, Summa, I, q. 78, a. 4c. Para simplificar, hemos reducido éstos a cuatro.

En la filosofía moderna es cierto que algunos filósofos hablaban de acciones instintivas en los animales. Pero, su tratamiento no es muy preciso. Avicena y Santo Tomás, por lo menos, dan a este sentido un nombre, pero no desarrollan en detalle sus funciones. La mayoría de nuestro tratamiento sobre la función de este sentido es original.

[26]Estos conceptos tienen una historia que llega, por lo menos, hasta Platón.

[27]Marx, Manuscritos, 67.

## CAPITULO III

## ACTIVIDAD VITAL PROPIAMENTE HUMANA: EL FENOMENO DEL TRABAJO

La vida humana y sus fenómenos.--Es obvio que tenemos ciertas necesidades fundamentales que hay que satisfacer so pena de morir. El hombre tiene que comer, vestirse y protegerse en contra de los elementos.[1] En relación a sus necesidades biológicas básicas, el hombre no se distingue mucho de los otros animales; en relación a sus necesidades biológicas, el hombre es un animal. Sin embargo, el hombre no sólo trata de satisfacer sus necesidades como los otros animales, sino que trata de asegurar conscientemente su satisfacción. Y con este fenómeno entramos en el mundo propiamente humano.[2]

La manera humana de satisfacer sus necesidades.--Los otros animales aceptan la naturaleza como se da. Se limitan "a pastar en la zona alimenticia que le había sido asignada por la situación geográfica o por la resistencia de otras hordas colindantes."[3] No pueden sacar más de la naturaleza de lo que hay en ella. Engels describe otros fenómenos animales para decirnos que "todos los animales despilfarran extraordinariamente el alimento y, además, matan en germen los nuevos brotes del alimento futuro. El lobo no deja viva, como el cazador, la cierva llamada a suministrarle el cervatillo del año venidero; las cabras de Grecia, que roen la

maleza naciente antes de dejarla crecer, han dejado pelados todos los montes del país."[4] Todos los animales, incluso el hombre, hacen que por su acción cambie la naturaleza. Sin embargo, la manera en que el hombre lo hace es distinta. ¿Cuál es la diferencia esencial entre los fenómenos que presentan los otros animales y los que presenta el hombre? La diferencia esencial es el trabajo, la producción de los medios de la vida.[5] Tanta importancia tiene el trabajo que Engels podía decir que "el trabajo es la primera condición fundamental de toda la vida humana, hasta tal punto que, en cierto sentido, deberíamos afirmar que el hombre mismo ha sido creado por obra del trabajo."[6] Los otros animales buscan la satisfacción de sus necesidades; el hombre busca asegurarse de la satisfacción de las suyas.

Es un hecho que el hombre no vive como los demás animales, ni aún el hombre más primitivo. De una manera u otra busca los medios no sólo de satisfacer sus necesidades sino de asegurar su satiafacción. No citamos a Engels y Marx como prueba de este hecho. Citamos a Engels y Marx por haber vuelto a descubrir la importancia de este hecho. "El animal," como dice Engels, "utiliza la naturaleza exterior e introduce cambios en ella pura y simplemente con su presencia, mientras que el hombre, mediante sus cambios, la hace servir a su fines, la domina. Es esta la suprema y esencial diferencia entre el hombre y los demás animales; diferencia debida también al trabajo."[7]

Necesidades singulares y universales.--Ahora bien, la vida productiva del hombre es un hecho innegable. Sin embargo, el hombre no siempre está satisfaciendo sus necesidades en el nivel propiamente humano. El hombre, como los otros animales, conoce su necesidad

como algo que es preciso satisfacer en el presente, en el aquí y el ahora. Pero, en tanto que es innegable que el hombre no sólo trata de satisfacer sus necesidades en el presente, sino de alguna manera asegurar su satisfacción, el hombre conoce sus necesidades como algo que vuelve a presentarse, no sólo para sí mismo, sino para toda la especie.[8] El conocimiento de sus necesidades por el hombre no se limita al presente, al caso singular, sino que también las conoce en el futuro antes de que se presenten. Pero, para conocer sus necesidades antes de que se presenten, es de suponer que el conocimiento del hombre no sólo es singular sino también universal. Para tener una vida productiva, tiene que ser distinguido de los otros animales por el hecho de que además de conocer en el plano meramente singular, conoce en el plano universal. Es sólo porque el hombre conoce sus necesidades antes de que surgan que puede tomar de antemano medidas para su satisfacción. Es la universalidad del conocimiento humano que hace posible que el hombre trace fines conscientes en la naturaleza.[9] El hombre es el único animal que conoce un fin como tal.[10]

Los medios de satisfacer las necesidades también como conscientes o universales.--Sin embargo, al hombre no le basta conocer sus fines en el plano universal. Si el hombre sólo conociera sus fines como universales, que vuelven a presentarsele a él mismo y a otros hombres, nunca habría podido iniciar su actividad vital de trabajar. para alcanzar fines universales, se supone que conoce los medios en el mismo plano; medios que sirven no sólo para la satisfacción de un fin aquí y ahora y sólo para mí, sino también que sirven para la satisfacción del fin en el futuro cada vez que se presenta. Impulsando al hombre hacia un conocimiento detallado

de la materia objetiva es su capacidad y necesidad de conocer sus fines en el plano universal."[11] Y este poder de conocer sus fines y medios para alcanzarlos en el plano universal se llama razón. En tanto que el hombre tiene necesidades y las conoce por los sentidos en el plano singular, el hombre es animal; pero, en tanto que el hombre conoce sus fines y medios para alcanzarlos en el plano universal, el hombre es racional.

Juicios racionales comparados con apreciaciones sensibles: los sentidos externos.--Ya hemos visto que los sentidos externos aprecian sus objetos propios. Los ojos distinguen este verde de este blanco y repiten su apreciación un número infinito de veces. El sentido del tacto distingue lo caliente de lo frío, etc. Y los demás sentidos externos--el olfato, el gusto y el oído--distinguen respectivamente que un olor no es otro, que lo salado no es lo amargo, y que este sonido es distinto de otro sentido. Incluídas en las apreciaciones de los sentidos externos se encuentran no sólo apreciaciones de diferencia sino también de semejanza. El ojo informa al hombre que este verde es igual a aquel, etc. Los sentidos externos informan acerca de lo que se da. Informan sobre lo que se da como en hecho es, informando acerca de las diferencias y las semejanzas. La razón, a su vez, dependiendo de estas apreciaciones sensibles, las niega, las conserva, y las supera. La razón, fundándose en los informes que le dan los ojos, juzga que el verde no es el blanco, es decir, que ningún verde es blanco. La razón eleva las apreciaciones del hombre a nivel universal. Los sentidos externos aprecian cualidades sensibles propias y las cualidades sensibles comunes, pero sólo en el plano singular. La razón por sus juicios deslinda acerca de todas éstas, pero en

el plano universal.

Las apreciaciones del sentido común y los juicios de la razón.—Hemos visto que además de sentidos externos, existen también sentidos internos. El primer sentido interno de importancia es el sentido común. Es él, el que aprecia que los objetos que se proporcionan son distintos como totalidades. También es el sentido común que aprecia que no sólo son distintos los colores individuales entre sí, etc., sino también que este color no es este sonido. Como el sentido común conoce las cualidades sensibles propias a cada sentido, las puede distinguir una de otra. Y la razón, basándose en las apreciaciones llevadas a cabo por este sentido, deslinda las cualidades sensibles propias en el plano universal. El hombre necesita de sus apreciaciones sensibles para sus juicios racionales. Sin embargo, en tanto que los juicios racionales están en el nivel universal, superan a las apreciaciones sensibles.

El sentido estimativo y la razón.--En relación a la satisfacción de las necesidades del animal, incluyendo las del hombre, las apreciaciones de los sentidos externos y los del sentido común sirven como el contenido de las apreciaciones del sentido estimativo. Es este sentido el que aprecia lo que conviene y lo que no conviene. El animal, por su sentido estimativo, aprecia la conveniencia del objeto apetecido. El hombre puede vivir, y de hecho vive, en este nivel animal. Pero, por los juicios de la razón, que toman como base las apreciaciones del sentido estimativo, el hombre no sólo juzga que tiene la necesidad de comer en el presente, sino que tendrá esta necesidad de hacerlo también en el futuro. Por la razón, juzga la necesidad de comprar más comida para tenerla a mano. Otros hombres en la sociedad humana, a su vez, tuvieron que hacer el mismo juicio acerca de la especie humana en general, de suerte que

ellos mismos tomaron medidas para asegurar la satisfacción de su propia necesidad y las de los otros hombres.

Podemos también ver esta diferencia entre las apreciaciones hechas por el hombre a través de su sentido estimativo y a través de su razón en el estado primitivo de desarrollo humano. Ya hemos dicho que por el sentido estimativo, el animal y los hombres aprecian la utilidad de los miembros de su propio cuerpo--los primeros instrumentos.[12] En relación a la caza, hay instumentos que todos los animales tienen consigo casi siempre, y éstos son los miembros de su propio cuerpo. Los animales y también el hombre no fabrican los instumentos que son sus propios miembros. Las apreciaciones que los animales y el hombre hacen en el uso de los miembros de su cuerpo no son universales, no importa cuántas veces se repitan. Son apreciaciones que se hacen en el mismo instante para satisfacer una necesidad presente. Esta es la razón por la cual Engels podía decir que "también ciertos animales en sentido estricto--la hormiga, la abeja, el castor—poseen instrumentos, pero solamente como miembros de su cuerpo; también ciertos animales producen, pero su acción productiva sobre la naturaleza que los rodea es, con respecto a ésta, nula."[13]

En su estado primitivo, y aun hoy, el hombre tenía la necesidad fundamental biológica de comer. Pero, la veía no sólo en el plano singular, es decir, su satisfacción ahora en el presente, sino también la veía como universal, como volviendo a presentarse. Junto con esta necesidad, el hombre probablemente veía la de protegerse en el mismo plano. Viendo su necesidad en el plano universal o consciente, y conociendo la dificultad de tratar de coger a los animales con sus manos, tuvo que inventar instrumentos que fueran más eficaces. Para matar a los animales que le eran

peligrosos y que a la vez le servían de comida, hubo la necesidad de la invención del cuchillo y la lanza.[14] El sentido estimativo, en un momento de peligro o necesidad dada, puede apreciar que una piedra o un palo sirve para matar a los animales. Así aprecia el hombre por su sentido estimativo sobre una necesidad presente. Pero, sólo es por ver su necesidad en el plano universal y los medios de satisfacerla en el mismo plano que el hombre formó las primeras herramientas. Por consiguiente, un instrumento no es una herramienta, propiamente hablando, a menos que se use no sólo para satisfacer fines presentes sino también fines futuros. Así es que otros animales usan instrumentos, aun formándolos de suerte que éstos parezcan herramientas. Pero, el hombre es el único animal que hace verdaderas herramientas; y las hace con constancia. La razón de hacerlas y usar las de este modo es que ve su uso en el plano universal y no sólo en el plano singular. Sólo en relación a la herramienta podemos hablar de una actividad propiamente humana.[15] Y se sigue de este hecho, que el trabajo como categoría humana, como la transformación consciente de la naturaleza para satisfacer fines conscientes, no empieza hasta que se forman las primeras herramientas.[16] El uso de instrumentos sólo en el presente para satisfacer necesidades presentes se debe al sentido estimativo; el uso de instrumentos para satisfacer necesidades todavía no presentes depende de un juicio de la razón.

Ahora bien, basándose sobre las apreciaciones que se hacen por medio del sentido estimativo, en la formación de su cuchillo primitivo el hombre tuvo que ver que la madera y otras materias no servían para destazar el animal. Debido a alguna experiencia pasada con una piedra rota o con una de puntas filosas, el hombre

vió que la piedra corta cuando se le da cierta forma. Debido al hecho de que buscaba algo con lo cual pudiera cortar la carne del animal cazado, se puso a investigar lo que tenía en su memoria. Así pudo recordar la forma de la piedra pasada. El próximo problema que era preciso resolver, era dar a la piedra la forma apropiada. Debido a su experiencia pasada, el hombre supo que una piedra rompe otra, dejando puntas filosas. Ahora, tiene su instrumento primitivo para hacer su cuchillo. Tiene ante él, la materia, el instrumento, y en su imaginación el fin y la forma que es preciso darle.[17] Pero, no veía la materia como suficiente sólo para este cuchillo; conocía que serviría para otros. Conocía la materia, la forma, el instrumento, su fin y la manera de combinarlos para alcanzar su fin bajo un aspecto universal, bajo un aspecto consciente. Conocía sus necesidades y los medios de satisfacerlas en el plano universal.

Por el sentido estimativo, el cordero aprecia que el lobo es peligroso y aprecia que para evitar el peligro debe huir. El hombre mismo por su sentido estimativo, una vez en contacto con el lobo, puede apreciar que el lobo es peligroso y que la manera de escapar es por la huída. Sin embargo, los juicios de la razón superan a las apreciaciones del sentido estimativo. El sentido estimativo sólo aprecia acerca del peligro presente; la razón ve la posibilidad de que el peligro vuelve a presentarse. Por el sentido estimativo, el hombre puede, en una ocación dada, apreciar que un palo sirve para defenderse del lobo; pero es el hecho de que razona, que el hombre llevará consigo instrumentos de defensa. Por el sentido estimativo, el cordero se limita a usar los medios con los cuales está dotado por la naturaleza. Por la razón, el hombre hace de la naturaleza su cuerpo inorgánico.

Posibles objecciones a nuestra posición.--Puede ser que

hayan surgido ya algunas dudas en la mente del lector. Se pueden enumerar varios ejemplos en los cuales algunos de los otros animales parecen ver sus necesidades en el plano universal. Cuando el castor hace su habitación, cuando el pájaro construye su nido, cuando la abeja hace sus celdas, cuando las hormigas perforan túneles podrá parecer que tienen algún plan de trabajo en su "mente". Es probable que tales ejemplos puedan multiplicarse ad infinitum. Y si pueden multiplicarse sin fin, ¿dónde está la justificación de llamar al trabajo a una categoría propiamente humana?

Además, se puede objetar que en nuestros primeros párrafos donde citamos los ejemplos de Engels acerca de los animales que no ven que sus necesidades deban volver a presentarse, hemos evitado otra cita de Engels que enseña que los hombres mismos no siempre se dan cuenta de las consecuencias de sus actos. Para darnos algunos ejemplos, Engels dice lo siguiente:

> Quienes desmontaron los bosques de Mesopotamia, Grecia, el Asia Menor y otras regiones para obtener tierras roturables no soñaban con que, al hacerlo, echaban las bases para el estado de desolación en que actualmente se hallan dichos países, ya que, al talar los bosques, acababan con los centros de condensación y almacenamiento de la humedad. Los italianos de los Alpes que destrozaron en la vertiente meridional los bosques de pinos tan bien cuidados en la vertiente septentrional no sospechaban que, con ello, mataban de raíz la industria lechera en sus valles, y aún menos podían sospechar que, al proceder así, privaban a sus arroyos de montaña de agua durante la mayor parte del año, para que en la época de lluvias se precipitasen sobre la llanura convertidos en turbulentos ríos. Los introductores de la patata en Europa no podían saber que, con el tubérculo farináceo, propagaban también la enfermedad de la escrofulosis.[18]

No citamos a Engels como prueba de los hechos, sino sólo para enseñar que nosotros mismos y, probablemente, casi todos los hombres, nos damos cuenta de hechos parecidos. Si estos son hechos, ¿por qué sostenemos la superioridad del hombre sobre los otros animales?

Además, se puede alegar que los experimentos recientes, por ejemplo los de Köhler con los chimpancés, demuestran que éstos pueden resolver problemas complicados, usar y manufacturar "herramientas".[19]

Observaciones sobre los problemas presentados.--Empecemos con el caso de los chimpancés, ya que nos parece que la solución es en este caso más fácil. Primero, los instrumentos empleados son evidentemente obra de los hombres. En segundo lugar, el uso de estos instrumentos entraña sólo una apreciación de distancia, una de relación sensible y una del sentido estimativo de utilidad. Si el mono manufacturará sus propios instrumentos no sólo durante el experimento, sino para llevarlo consigo en caso que vuelva a presentarse la misma situación, podríamos sospechar que quizá los chimpancés conocen sus fines no sólo en el plano singular sino también en el plano universal. Pero, la solución de los problemas planteados al mono, aunque a veces algo complicados, sirve para satisfacer una necesidad presente y singular. Los medios son medios singulares que sólo se aplican aquí y ahora. Aunque se vuelva a hacer el experimento, de suerte que el animal repita lo que hizo, se explica la solución del problema por la memoria y por el sentido estimativo. Los medios siguen siendo medios singulares para satisfacer una necesidad conocida en el plano singular. Si el mono, de alguna manera, pudiera prever sus necesidades, esperando que vuelvan a presentarse, podríamos sospechar de que el mono las conoce en un plano universal y que conoce los medios para satisfacerlas en el mismo plano. Cuando decimos que pudiéramos sospechar, es menester recordar que la repetición ad infinitum de la apreciación hecha por el ojo, que este verde no es este blanco, de ninguna manera hace de la apreciación un juicio universal. Tampoco el

reconocimiento de una situación y la manera de enfrentarse a ella ad infinitum por el sentido estimativo hace que la apreciación sea universal en modo alguno. Ello explica el aprendizaje de los animales; pero no el fenómeno humano de trazarse fines conscientes.

La solución de los problemas anteriores.--Ahora volvamos a los problemas que entrañan animales como el castor, el pájaro, la abeja y la hormiga. En estos casos existen formas de trabajo no sólo individuales sino colectivas; existe también cierta previsión para la cría antes de que nazca. Podría parecer que en estos casos los animales se trazan fines conscientes.

En cuanto a la construcción de nidos por los pájaros, los nidos de una especie son más o menos idénticos. Esta es una indicación de que no ven sus necesidades en un plano universal o consciente sino que por su propia esencia están determinados para hacer sus nidos y construirlos en una manera fija. Además, aun cuando construyen sus nidos, no toman medios para asegurar que tengan los materiales necesarios a mano. Usan lo que la naturaleza les da y nada más. Esto no sólo se aplica a los pájaros sino también a las abejas, arañas y hormigas. No hay prueba que indique que este tipo de trabajo sea consciente. Las pruebas más bien indican que tal trabajo es instintivo.[20]

Pueden presentarse otras objecciones a la tesis que sostendría que los animales trazan fines conscientes. En relación a los pájaros, los pájaros mismos tienen muchas otras necesidades además de usar un nido. Ellos, como el hombre, tienen que comer. Pero, si ven sus necesidades en el plano universal, ¿por qué no toman las medidas necesarias para asegurar la satisfacción de estas necesidades? Una vez más, como en el caso de los materiales para su nido, los

pájaros toman lo que les ofrece la naturaleza y nada más.

Lo que hemos dicho de los pájaros, se aplica a las abejas y a las hormigas. También podemos notar que la abeja, la hormiga, etc. tienen la necesidad de protegerse de sus enemigos. Sin embargo, no hay hecho alguno para probar que conocen esta necesidad y los medios para alcanzarla en un plano universal. Su manera de satisfacerla se limita a lo que les da su naturaleza; no han ido más allá de esto.

Aunque supongamos que abejas y hormigas cooperan en almacenar alimento para la cría, etc., es preciso admitir también que la función que cada uno tiene, se determina por su estructura y, así, por su naturaleza particular. No es un caso de una división consciente de trabajo. Es un caso de una división de trabajo que se determina por la esencia particular de que se trata. Y en relación a la forma de construcción de los hormigueros y las colmenas, una vez más, son iguales para la especie indicada. La evidencia indica que se determinan por la esencia particular de cada animal y no por la razón.

En relación al hecho de que en diferentes maneras, varias especies de animales tratan de asegurar alimento para su cría, tales apreciaciones pueden explicarse por el sentido estimativo de la especie y no por la capacidad o fuerza de conocer fines conscientes. El trabajo de que se trata es unilateral. Marx, viendo este problema, lo resolvió en estos términos:

> La creación práctica de un mundo objetivo, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es obra del hombre como ser consciente de su especie, es decir, como un ser que se comporta hacia la especie como hacia su propio ser o hacia sí mismo como un ser de la especie. Cierto que también el animal produce. Construye su nido, su morada, como la abeja, el castor, la hormiga, etc. Pero sólo produce aquello que necesita directamente para sí o para su cría; produce de un modo unilateral, mientras que la producción del hombre es universal; sólo produce bajo el acicate de la necesidad física

> inmediata, mientras que el hombre produce también sin la coacción de la necesidad física, y cuando se halla libre de ella es cuando verdaderamente produce; el animal sólo se produce a sí mismo, mientras que el hombre produce a toda la naturaleza; el producto del animal forma directamente parte de su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente a su producto. El hombre produce solamente a tono y con arreglo a la necesidad de la especie a que pertenece, mientras que el hombre sabe producir a tono con toda especie y aplicar siempre la medida inherente al ojbeto; el hombre, por tanto, crea también con arreglo a las leyes de la belleza.[21]

Otro factor de suma importancia en decidir si los otros animales tratan de satisfacer fines conscientes es el factor del progreso. No sólo no han progresado los animales en cuestión, a pesar de que el progreso significa de una manera u otra un mejorar de la satisfacción de sus necesidades, sino que no han progresado a pesar de haber observado el progreso hecho por el hombre. El carácter del trabajo de los otros animales es estático, "siempre igual e invariable;[22] no es un trabajo consciente sino instintivo.

Resumiendo, podemos decir que el trabajo humano no sólo es un trabajo para satisfacer una necesidad básica de una persona o de unas personas aquí y ahora. El trabajo humano supone el aspecto universal; supone que el hombre puede ver sus necesidades antes de que se presenten y que tal visión no sea dada por su esencia; supone que el hombre no sólo fabrica para satisfacer sus necesidades sino fabrica para la especie,[23] para otros hombres que no están presentes, ni son conocidos. El hombre, debido al hecho de que conoce su fin como fin, bajo un aspecto universal, y los medios en relación a sus fines, se hace la única causa productiva consciente de la naturaleza. Las causas y los efectos de la naturaleza son, en el trabajo propiamente humano, los medios y fines que se le subordinan. Por el sentido estimativo el hombre asocia sensaciones; por la razón conoce la causalidad, fines y medios: conoce las leyes de la naturaleza.[24]

Fuentes que llevan a confundir los juicios racionales con las apreciaciones sensibles.--Habiendo ya mostrado la diferencia entre el trabajo instintivo y el trabajo como una categoría propiamente humana, nos queda por explicar de dónde surge la confusión que permite identificar el fenómeno propiamente humano con el fenómeno animal. Primero y ante todo es preciso decir que el hombre es unidad. Su unidad es tan integral que, sin el análisis de su propia naturaleza y juicios, puede llegar á identificar sus apreciaciones sensibles con sus juicios racionales. Otra razón para la confusión, ligada con la anterior, es que la mayoría de los juicios de la razón ya se encuentran en el nivel sensible. La diferencia pende en que la razón los eleva a plano universal. En tanto que los juicios de la razón dependen de las apreciaciones sensibles, es muy posible confundir los unos con las otras y decir que los animales tienen la fuerza de razonar, cuando no la tienen.

Existe otra razón de mucha importancia para explicar por qué tendemos a identificar juicios racionales con apreciaciones sensibles. Cuando el hombre expresa una apreciación sensible, forzosamente tiene que expresarla mediante palabras. Las palabras mismas, el lenguaje convencional, son un producto del trazar fines conscientes. Cuando el hombre expresa sus apreciaciones sensibles, tiene que darles una expresión racional. Es muy fácil confundir la expresión racional de las apreciaciones con su contenido no-racional.

Otra razón de confundir los juicios racionales con las apreciaciones sensibles es el hecho de que los animales trazan fines con conocimiento sensible del objeto. Cuando vemos que los otros animales también trazan fines, tendemos a identificar sus fines con fines conscientes. El animal capta el objeto que es su fin--comer esta planta--pero no lo conoce bajo su aspecto de fin. El hombre

también obra para estos fines sin conocerlos bajo su aspecto universal de ser algo que se lleva a cabo. Cuando el hombre conoce su fin bajo su aspecto de ser un fin, entonces entramos en "la creación práctica de un mundo objetivo",[25] entramos en el mundo de los fenómenos que son propiamente humanos.

Finalmente, hay otra razón por creer que los otros animales trazan fines conscientes. Esta tiene que ver con el hecho de la comunicación entre animales.

La necesidad del lenguaje.--En muchas especies de animales, existe la necesidad de una clase de lenguaje. Todos los animales tienen necesidades. De alguna manera, algunos de ellos, que no pueden ayudarse a sí mismos cuando nacen, tienen que comunicar sus necesidades a los que la naturaleza ha ordenado que las satisfaga. Pero, tal lenguaje es meramente un lenguaje natural. Y, la respuesta a tal lenguaje en estos casos ordinariamente es una respuesta automática.

Clases de lenguaje.--Podemos distinguir dos géneros de lenguaje--natural y convencional. A su vez, el lenguaje natural puede dividirse en dos especies--lo innato y no aprendido, y lo no innato y aprendido. Tomemos algunos ejemplos para ilustrar esta distinción. Por lenguaje, sólo entendemos una manera de comunicación. El lobo por la expresión de su cara hace patente que está irritado y que tal estado subjetivo es peligroso para otros. Tal lenguaje o simbolización es una representación meramente natural. Los animales que lo usan no tienen que aprenderlo. El lenguaje mismo se hace por las determinaciones presentes por la esencia del animal de que se trata; y, es un verdadero lenguaje. Los sonidos o expresiones no se identifican con lo que simbolizan. El llanto del niño humano no es el dolor que siente, sino se causa por el dolor. La expresión

feroz en la cara del lobo o del hombre enojado no es el estado mismo de estar enojado. Sólo es signo de ello. La expresión no es la cosa sino sólo signo de ella. Luego, la expresión es un verdadero lenguaje, aunque sea un lenguaje meramente natural. La expresión o el llanto comunica algo a otro, y lo comunica por medio de signos naturales.

Ahora bien, lo que es natural para una especie, puede ser aprendido por otra y seguir siendo de todos modos un lenguaje meramente natural. La expresión de la cara del lobo o del perro, es una expresión natural de la especie y probablemente no necesite aprenderse por otros miembros de la misma. Pero, para el hombre, tal lenguaje se aprende. Lo mismo sucede con los lenguajes naturales de los otros animales en relación con el hombre.

El lenguaje convencional.--Ahora bien, todavía hay un lenguaje que es propiamente humano, y éste es el lenguaje convencional. En el caso del lenguaje convencional, no es la naturaleza o esencia la que determina lo que significan los signos, sino el hombre mismo. Una vez más, hay que recordar que el hombre es el único animal que traza fines conscientes en la naturaleza. En tanto que el individuo de por sí no puede satisfacer todas sus necesidades, y en tanto que el hombre busca la manera de asegurar su satisfacción, es menester que se comuniquen los hombres unos a otros más que en el plano meramente natural. La manera natural de comunicar sólo toma en cuenta las necesidades presentes; no su aseguramiento. Ya que el hombre puede ver que sus necesidades pueden volver a presentarse, y puesto que el hombre puede ver la necesidad de comunicar necesidades todavía no presentes, se hace necesaria la invención del lenguaje convencional. Una vez que el hombre entre en relación con la naturaleza para la satisfacción humana de sus necesidades, en tanto que no puede

satisfacerlas suficientemente por sí mismo, ni por la familia inmediata, es preciso que entre en relaciones con otros hombres.

El lenguaje convencional es un fenómeno exclusivamente humano. En cuanto que supone la capacidad de trazar fines y medios conscientes en la naturaleza, sólo puede ser la posesión de la especie humana. Es para ver la necesidad de relacionar algunos acontecimientos que el hombre les da algún nombre. No hay relación necesaria alguna entre el nombre que se da y la cosa significada. El hecho de que el lenguaje convencional no se determina por la naturaleza humana se ve en el fenómeno de muchos diferentes lenguajes. Seguro que en cierto modo la capacidad de producir un lenguaje convencional vocal se debe a la estructura del organismo, y, por consiguiente, a la esencia. Pero, la palabra que se usa para representar tal o cual cosa no se determina por la esencia humana; es un fenómeno histórico-cultural. El lenguaje convencional se distingue del lenguaje natural no en que se aprende su significación sino en que la significación de sus palabras depende de la voluntad y no se determina por la esencia humana. Se juntan los hombres y se ponen de acuerdo que tal palabra tendrá tal contenido.

El lenguaje convencional y otros animales sociales.--El hombre no es el único animal social; existen también las hormigas, las abejas, etc. ¿Existe un lenguaje convencional en ellas? Un lenguaje convencional supone la capacidad de invención; supone libertad. Pero, la prueba de la capacidad de invención sólo puede verse en los fenómenos. El hombre progresa; las hormigas, abejas, etc. no progresan a pesar de observar el progreso humano. Si el lenguaje de los otros animales sociales fuera convencional en lugar de natural, habría por lo menos algún progreso mínimo, especialmente en aquellos

que tienen la oportunidad de observar al hombre. Este no es el caso. Tanto el lenguaje como el trabajo de estos animales se determina por su esencia.

Lenguaje convencional y la palabra oral.--Existe otro problema que es preciso tratar. ¿Hasta qué punto podemos restringir el lenguaje convencional a la palabra oral? Cierto que el lenguaje oral es lo más fácil para el uso y el más común. Sin embargo, el mundo construído por el hombre al trazar sus fines conscientes no es sólo un mundo de herramientas y lenguaje oral. Para servirse del fin de comunicación con otros cuando no están presentes, el hombre inventó la palabra escrita. El poder humano de inventar y hacer signos no consiste en el aparato vocal. Todo el fenómeno humano se encuentra lleno de poder significativo. El hombre puede comunicarse por idioma convencional con los dedos, con las manos y aun con los pies. Si tuviera el control muscular sobre sus orejas, también podría comunicar con éstas. El poder humano de comunicar en formas no determinadas por su esencia es ilimitado.

Los animales domesticados y el lenguaje convencional.--Ahora bien, hemos visto que el lenguaje natural puede ser aprendido o no aprendido. Tal no es el caso con el lenguaje convencional. El lenguaje convencional sólo puede ser aprendido. Pero, puede ser aprendido tanto por los animales como por los hombres. No es necesario citar a Engels para la comprobación de este hecho.[26] Todos hemos tenido la experiencia con perros, gatos, etc. En tanto que el animal puede aprender por asociación, puede asociar el sonido con una acción o cosa en la misma forma que el niño lo hace. Tal aprendizaje no es evidencia de racionalidad, del poder de trazar fines conscientes en la naturaleza; es sólo prueba del poder de

aprender. Una cosa es aprender un signo convencional; y otra distinta, inventarlo. Para aprender un signo convencional la racionalidad no se necesita. No se trata de un ver fines conscientes. Sólo se presenta el aprendizaje de un signo aquí y ahora para una determinada situación. Cuando vuelva la misma situación, el sentido estimativo la reconoce junto con la palabra que se usó anteriormente. Así los papagayos aprenden a hablar. No se puede atribuir a ellos la capacidad de trazar fines conscientes. Engels también hace claro el hecho de que los animales, una vez en contacto íntimo con el hombre, "en muchos en muchísimos casos sienten ahora como un defecto la imposibilidad de hablar."[27] Sin embargo, como no pueden ver sus fines de comunicación en el plano consciente o universal, no pueden remediar su situación, ni aun con la posesión de los orgános vocales apropiados.[28] El lenguaje convencional, su invención y uso constante, son un fenómeno específicamente humano y no debe confundirse con los lenguajes naturales de los otros animales.

## NOTAS

[1]Marx, Manuscritos, 67. Aquinatis, Summa, 2-2, q. 187, a. 3c ad 1.

[2]Véase Juán David García Bacca, Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx, México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 35, 38. En adelante citado como García Bacca, Marx.

[3]Engels, Dialéctica, 147.

[4]Ibid.

[5]Ibid.. García Bacca, Marx, 35.

[6]Engels, Dialéctica, 142.

[7]Ibid., 151.

[8]Sánchez Vázquez, Praxis, 31.

[9]Véase C. Marx, El capital, traducción de W. Roces, México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1964, I, 141. En adelante citado como Marx, Capital. Marx, Manuscritos, 67. Sánchez Vázques, Praxis, 159-160.

[10]Santo Tomás no dice explícitamente que el hombre se defina como animal práctico. Sin embargo, esto se implica en las siguientes citas: "Ad rationem voluntarii requiritur quod principium actus sit intra, cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis: perfecta scilicet, et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est quando non solum apprehenditur res quae est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio eius quod ordinatur in finem ad ipsum. Et talis cognitio finis competit soli rationali naturae. Imperfecta autem cognitio finis est quae in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis, et proportio actus ad finem."(Aquinatis, Summa, 1-2, q. 6, a. 2c). Comentando sobre la Analytica posteriora de Aristóteles y repitiendo unas ideas de la Metafísica (980b 25), dice Aquino lo siguiente: "As Aristotle says in the beginning of the Metaphysics, the human race lives by art and reason. The Philosopher here touches upon a certain property of man by which he differs from other animals, for other animals are moved to their acts by natural instinct while man is directed in his actions by the judgment of reason. The various arts, then, serve to bring human acts to their completion in an easy and orderly fashion. In fact, art is nothing else than the certain ordination of reason by which human acts arrive at their proper end through determinate means." (Thomas Aquinas, On Aristotle's

[10](continuación)
Posterior Analytics, en John A. Oesterle, Logic: The Art of Defining and Reasoning, New York: Prentice-Hall, Inc. 1953, 207).

[11]Marx, Manuscritos, 117. Marx sólo habla del hambre, pero entraña la necesidad de satisfacerlo en un plano humano.

[12]Para la importancia de la mano, véase Engels, Dialéctica, 15, 142-144. Santo Tomás sigue a Aristóteles sobre este punto: "Cum enim manus sit organum organorum, . . . omnia opera attribuuntur manibus" (Aquinatis, Summa, 3, q. 85, a. 5 ad 1). Véase también 2-2, q. 187, a. 3c, ad 1 y 1-2, q. 57, a. 3 y 4. Compárense Aristóteles, De anima, III, c. 8 (432a 1) y Sánchez Vázquez, Praxis, 227-232.

[13]Engels, Dialéctica, 15.

[14]Ibid., 86.

[15]Ibid., 15.

[16]Ibid., 147.

[17]Marx, Capital, 130-131. Sánchez Vázquez, Praxis, 206. Quién no puede reconocer aquí las cuatro causas aristotélicas--la causa eficiente (en este caso el hombre), la causa final (el fin consciente del hombre), y las causas material y formal?

[18]Engels, Dialéctica, 151.

[19]Véase Mischa Titiev, The Science of Man: An Introduction to Anthropology, New York: Henry Holt and Company, 1955, 176.

[20]Sánchez Vázquez, Praxis, 31.

[21]Marx, Manuscritos, 67-68.

[22]Rodolfo Mondolfo, El humanismo de Marx, traducción por Oberdan Caletti, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Economica, 1964, 36. Sánchez Vázquez, Praxis, 117.

[23]Marx, Manuscritos, 67. Sánchez Vázquez, Praxis, 32.

[24]Engels, Dialéctica, 152.

[25]Marx, Manuscritos, 67.

[26]Engels, Dialéctica, 145.

[27]Ibid.

[28]Ibid., 146.

## CAPITULO IV

## ACTIVIDAD VITAL HUMANA: OTRAS FUERZAS PROPIAMENTE HUMANAS NECESARIAS PARA EL TRABAJO

La universalidad del conocimiento humano.--Ya hemos visto que el trabajo como una categoría propiamente humana supone que el hombre puede ver sus necesidades y los medios para satisfacerlas en el plano universal. La satisfacción de sus necesidades es el fin consciente que quiere alcanzar. Los medios que usa son las causas orgánicas e inorgánicas de la naturaleza. Los efectos de éstas sirven como fines que están subordinados a los fines conscientes del hombre. Las causas y efectos de la naturaleza orgánica e inorgánica, conocidas en el plano universal, son los medios que el hombre emplea para llevar a cabo la satisfacción de sus necesidades conscientes.

Aunque es preciso que el hombre conozca las causas y sus efectos en el plano universal para llevar a cabo sus fines, no todas las causas son de la misma universalidad. En tanto se trata de la causalidad, tenemos aquí un universal que incluye en sí por lo menos dos especies o universales de menor extensión--la causa esencial y la causa eficiente. Las causas esenciales, a su vez, se dividen en especies inorgánicas y orgánicas. Cada una de éstas, a su vez, se divide en otras especies que sirven de alguna manera para la satisfacción de las necesidades humanas. En el género

de causas eficientes, podemos repetir el proceso, de suerte que el hombre, por medio de su razón, puede organizar la realidad en términos más o menos universales--en términos de géneros y especies o de lo universal y lo particular.[1]

Las palabras como signos del universal.--El hecho de que el hombre conoce en términos universales se ve claramente también en la significación de las palabras que usa. Cualquier nombre, verbo, adjetivo, etc. no sólo significa una cosa sino una clase de cosas o acciones. En tanto que se aplica la palabra a más de una cosa, su uso es un uso universal. Este es de tanta importancia que Hegel dijo que aun las palabras que deben significar lo singular--las demostrativas--en realidad son las más universales. Decimos que es un "esto". Pero, toda cosa es un "esto", de suerte que aun las palabras demostrativas son universales.[2] Aunque el empleo de las demostrativas por Hegel es exagerado muestra el uso universal de las palabras humanas.

La reflexión racional como operación propiamente humana.--Ahora bien, hemos visto que para que tengamos cualquier clase de conocimiento, es menester que haya algo conocido o un objeto, y un sujeto que conozca al objeto; es preciso que exista la relación materia-consciencia. En los casos apenas dados, cada uno de nosotros es el sujeto que conoce. Pero, ¿cuál es el objeto que conocemos?

Inmediatamente, el objeto o los objetos que conocemos son los objetos del mundo exterior. Pero, ¿existe el universal como tal en el mundo exterior sensible? Por supuesto que no. Las únicas cosas que existen en el mundo exterior son cosas sensibles y singulares. Existen aspectos comunes en las cosas, pero no existen en un estado de ser comunes como tales, sino como singularizados.

Existe esta y aquella causa, pero no existe la causalidad como tal. Existe esta y aquella materia; este y aquel movimiento. No existe el movimiento y la materia como tales.[3] Aunque hay aspectos comunes a las cosas en el mundo real, no existen como un universal. Existen sólo individualizados.

Ahora bien, ¿no sería posible que nuestras palabras mismas tuvieran la universalidad en sí? Una vez más, nuestra contestación tiene que ser negativo. Las palabras son nada más que cosas sensibles, y, por eso, en sí mismas tan sólo signos escritos o sonidos singulares. No pueden ser los universales que buscamos. No tienen significación alguna por sí mismas fuera de su ambiente humano, fuera de la cultura particular en que se usan. Como hay muchos idiomas, y como además no se entiende un idioma extraño, tenemos la prueba de que las palabras en sí no tienen significación alguna. Es el hombre mismo el que les da la significación, y, por tanto, es el hombre mismo el que les da su uso universal. Los universales como tales ni existen en la realidad ni en las palabras. Existen únicamente en la mente, en el espíritu del hombre. Sólo así puede el hombre dar a las palabras su significación universal.[4]

Ahora bien, tenemos el sujeto de conocimiento--cada uno de nosotros; y, tenemos el objeto conocido--los universales tales y como existen en nuestras mentes. Por supuesto, no podemos conocer que están allí, ni que hay universales, hasta cue la razón reflexione fuera de sí por el trabajo y por el lenguaje.[5] Pero, una vez realizada esta operación de la razón, nuestras ideas se hacen la materia, el objeto, de nuestro conocer. Y no sólo se trata de nuestras ideas, sino que también sabemos que conocemos en términos universales y que organizamos nuestras ideas según mayor o menor universalidad, según géneros y especies. Otra operación de

la razón humana de suma importancia es la de la reflexión. Por la reflexión, el hombre se hace consciente del contenido de la razón y de sus operaciones.

La reflexión racional comparada con la reflexión sensible.-- Ya hemos visto que ligada al sentido común existe cierta reflexión sensible. Por el sentido común los animales y los hombres conocen aquí y ahora que por el ojo algo se ve, que por el oído algo se oye, etc. Se da cuenta de la operación de cada uno de sus sentidos. Pero, la reflexión racional es distinta a la reflexión sensible no sólo en contenido sino también en tanto que aquella está en el plano universal y ésta en el singular. La reflexión sensible sólo dice al hombre que ve por el ojo ahora. La razón, sin embargo, no sólo ve su propio contenido y operaciones en el presente sino también en el futuro. Además, la razón eleva la reflexión propiamente sensible de su plano singular al plano universal. El hombre por la reflexión racional sabe que ve con sus ojos no sólo ahora sino cada vez que se presente algo frente a él que sea colorado, etc.--un hecho importante para la praxis.

La reflexión racional y la posibilidad de conocer la verdad.-- Tradicionalmente la verdad ha sido definida como la conformidad del entendimiento con la realidad, la conformidad de la conciencia con la materia que se conoce. Pero, surge el problema siguiente: ¿Cómo podemos saber que la conciencia esté en conformidad con la materia? Para contestar a este problema, hay que tener en cuenta la operación humana de la reflexión. En tanto que las ideas mismas del hombre pueden ser el objeto de su conocimiento, el hombre puede ir a la materia exterior y por su praxis comprobar si sus ideas se conforman o no con la realidad. Es cierto que el hombre puede equivocarse; pero, a la vez, es también cierto que corrige sus equivocaciones.

Si no lo hiciera, la satisfacción de sus necesidades sería por lo menos difícil si no imposible.

Conciencia de sí racional.--Ligada con la reflexión racional como una operación propiamente humana y necesaria para llevar a cabo la satisfacción de necesidades humanas, está la operación del hombre por la cual se hace consciente de sí como fuente o causa de sus propios fenómenos racionales. Por la razón, el hombre no sólo conoce el contenido de lo que está en ella, ni sólo conoce sus operaciones, sino que se conoce a sí mismo como la causa de estas operaciones.

Hay que distinguir la conciencia de sí sensible de la conciencia de sí racional. Para que cualquier animal, incluso el hombre, satisfaga una necesidad aquí y ahora, necesita una conciencia de sí sensible. Es preciso que tenga conocimiento de que es él quien sufre hambre, que el alimento que está fuera de él a él le conviene, que no sólo ve por los ojos sino que son sus ojos, sus brazos, etc.; y que éstos le sirven a él para la satisfacción de su hambre. Tal conciencia de sí, que todo animal tiene para que pueda satisfacer sus necesidades, se debe al sentido estimativo. El sentido común nos da una reflexión sensible; el sentido estimativo, una conciencia de sí sensible. Pero, la conciencia de sí del hombre no queda en este plano meramente animal.

El hombre, siendo consciente de sus necesidades en el plano universal, se da cuenta de que es a él a quien las necesidades van a volver a presentarse. Es consciente de que si no toma los medios para asegurar la satisfacción de sus necesidades, puede morir de hambre. La conciencia de sí propiamente humana no es una conciencia de sí meramente singular; es una conciencia de sí universal. En tanto que el hombre se conoce como la causa de sus propias operaciones y

en tanto que conoce a otros hombres como la causa de sus propios fenómenos, la conciencia de sí no sólo es universal en el sentido de que toma los medios para satisfacer sus necesidades antes de que se presenten, sino que también son universales en el sentido de conocerse en la especie, de satisfacer no sólo sus necesidades universales personales sino también de satisfacer las de toda la especie. Sin conciencia de sí universal, la totalidad de la vida humana sería imposible. Sería imposible proveer la satisfacción de necesidades que ni se conocen como suyas, ni como las de otros de la misma especie. La conciencia de sí, el conocimiento de la razón de que tales son las operaciones de ella y que las necesidades que tenga para mantenerse, van a volver a presentarse, hace posible que el hombre en la praxis, en su relación transformadora social con la naturaleza, se distinga de los otros animales.[6] Es en el hombre donde la naturaleza verdaderamente "cobra conciencia de sí misma."[7]

La abstracción como otra operación de la razón.--Hemos visto que en la realidad sólo existen cosas singulares. Sin embargo, a pesar del hecho de que la materia es algo concreto, sensible y singular, el hombre todavía tiene conocimiento en el plano universal. ¿Cómo se llega al conocimiento universal, cuando en el mundo exterior sólo hay cosas singulares? Aunque hayan sido varias las contestaciones a este problema en la historia de la filosofía, la única contestación que adecuadamente explica lo natural por lo natural es la del proceso de la abstracción.

Hemos visto que cada sentido exterior aprecia su propia cualidad sensible. El ojo no sólo distingue entre colores, sino también nos informa de que este verde es igual a aquel verde. Los sentidos externos nos informan acerca de los aspectos comunes de las cosas. Sin embargo, en su informar no existe ninguna apreciación

de reconocimiento ni de universalidad.

Para las apreciaciones de reconocimiento, hemos visto que era necesario afirmar la existencia del sentido estimativo. Este sentido compara el reflejo de la realidad que se presenta en el sentido común aquí y ahora con otro reflejo de la realidad almacenado en la memoria. Si los dos reflejos son similares, sigue la apreciación de reconocimiento, pero no existe un juicio de universalidad. La razón del hombre, usando esta comparación del sentido estimativo y su apreciación de reconocimiento, ve que los aspectos no sólo son similares sino que son comunes.

Por la reflexión sensible, el hombre conoce que ve por el ojo, oye por el oído, etc. Por la reflexión sensible, el hombre ve lo que tiene en su memoria y lo compara con lo que se le da ahora en el sentido común. Pero, por la reflexión racional el hombre vuelve sobre las imágenes y apreciaciones del sentido estimativo para ver cuáles son los aspectos comunes. Si los encuentra, forma un universal, pero un universal limitado. Por medio de más investigación y más práctica, el hombre vuelve no sólo sobre las imágenes que tiene en el sentido común y en la memoria, y no sólo sobre las apreciaciones del sentido estimativo, sino que por la reflexión racional vuelve sobre la idea misma que ha formado. Así, por la reflexión racional, el hombre hace de su idea un universal verdadero. Si el hombre no pudiera conscientemente comparar lo que hay en la realidad con lo que tiene en su memoria y en la razón misma, no sería posible llegar al plano universal en el conocimiento.

El reflejo racional y el espíritu.--Ya hemos visto que hay diferentes intercambios de substancias en la naturaleza. En la naturaleza inorgánica, esta contradicción se lleva a cabo por la

destrucción de la cosa en la cual el intercambio de substancias toma lugar. Lo que sirve para la destrucción de cosas inorgánicas se supera en el plano orgánico. Aunque la planta tenga en sí la contradicción de la muerte, tiene en sí la fuerza de cambiar substancias inorgánicas en su propio ser. En este caso, el intercambio de substancias es necesario para mantener la vida.

Cuando llegamos al fenómeno del conocimiento sensible, vimos que existía otro intercambio. Pero, el intercambio que tomaba lugar en este plano era más bien espiritual que corpóreo. Para que el animal conozca, lo que conoce tiene que estar en sí de una manera u otra. Como las cualidades sensibles se conocen por los sentidos, es preciso que estén no sólo en el objeto sino también en el sujeto. Pero, su presencia en el sujeto no supone la destrucción de ellas, ni alteración alguna en el objeto. El intercambio en este plano es un intercambio espiritual de cualidades sensibles. Al través de tal intercambio espiritual, el sujeto se perfecciona; las negaciones determinadas de su esencia superan su estado anterior por un conocimiento real.

En el plano racional, existe aun otro intercambio. Pero, en este plano de conocimiento no es un intercambio de cualidades sensibles, sino un intercambio espiritual de esencias. Para que el hombre conozca las causas esenciales o las esencias mismas de las cosas, es menester que éstas no sólo existan en las cosas sino también en la razón del hombre. Como en el caso del intercambio de cualidades sensibles donde no existía destrucción de éstas en el objeto, así también en el caso de la razón. Como la presencia de las esencias en la razón de ninguna manera entrañan la destrucción de ellas en las cosas conocidas, vemos la necesidad de afirmar otro intercambio espiritual. Y, en tanto que la razón misma del hombre

no deja de ser lo que es por la presencia de las otras esencias en ella (como sucede en los cuerpos orgánicos e inorgánicos), la razón del hombre se llama espíritu.

Cuando una cosa inorgánica recibe otra esencia, existe un intercambio de substancias que resulta en su destrucción. Cuando la planta asimila substancias inorgánicas, éstas dejan de ser inorgánicas y se hacen orgánicas. La planta misma niega, supera, la esencia anterior de aquellas. En este punto nada entraña que la planta por el intercambio orgánico reciba en sí otras esencias y siga siendo planta. La identidad de la planta permanece a causa de haber negado la identidad de las substancias asimiladas. En el plano del conocimiento sensible, tampoco existe un intercambio de esencias substanciales. Si el animal recibe otra esencia en sí, quedará como en el caso de cualquier intercambio inorgánico. Recibiendo una esencia contraria en sí, dejaría de ser. Pero, en el caso de la razón, las esencias verdaderamente existen, superando su singularidad, sin que por ello la razón misma deje de ser o pierda su identidad. En lugar de perder su identidad, se perfecciona, de suerte que la naturaleza consciente de sí en el hombre se hace capaz de transformarse a sí misma.

Los juicios universales y la deducción.—Ahora bien, el hombre no sólo tiene ideas universales sino que hace también juicios universales. No sólo conoce sus fines en el plano consciente sino que hace juicios acerca de sus fines. Una vez llegado al universal, si el hombre va a satisfacer sus necesidades de una manera propiamente humana, es menester que tenga el poder de deducir las consecuencias necesarias en sus condiciones determinadas y concretas. Debe tener la capacidad de descender de lo universal a lo menos universal y a lo singular. El hombre no sólo llega al conocimiento de las leyes

de la naturaleza sino que también sabe "aplicarlas acertadamente."[8] El hombre no sólo tiene el poder de abstracción sino también el de la deducción.[9]

La deducción, como la inducción o abstracción, depende del poder reflexivo del espíritu humano. De la misma manera que en la abstracción, el hombre tenía que ver que lo que se presenta ante él es lo mismo que tiene en su memoria, etc., así para la deducción es preciso que el hombre vea las relaciones de sus ideas entre sí y con la realidad que va a satisfacer sus necesidades. Con la inducción o abstracción se ve íntimamente relacionada la deducción.

Posible objección.--En la Dialéctica de la naturaleza, Engels dice que el hombre y los otros animales poseen en común los poderes de inducción, deducción, abstracción, etc.[10] Pero, nosotros hemos dicho en el título de este capítulo que son "fuerzas propiamente humanas necesarias para el trabajo." ¿Hay contradicción entre lo dicho por Engels y lo que nosotros estamos diciendo? Creemos que no. La inducción y otros procesos de que habla Engels tienen que ver con el sentido estimativo, con su reconocimiento y con el aprendizaje en el plano puramente sensible. La inducción y otros procesos de que hablamos aquí son operaciones dialécticas. Cuando se trata de las operaciones del sentido estimativo, es preciso recordar que el hombre también tiene este sentido. No hay que confundir sus apreciaciones con los juicios de la razón. Con relación a las operaciones del sentido estimativo, sólo existe una diferencia "en cuanto al grado" entre el hombre y los otros animales.

Existe una distinción importante entre el trabajo instintivo y el trabajo consciente. No vamos a volver a repetir todo lo que hemos desarrollado sobre este punto. Sólo queremos decir que el trabajo consciente es un trabajo dialéctico y supone todas las

operaciones que hemos señalado. La diferencia característica "entre la horda de monos y la sociedad humana" es, según Engels, "el trabajo".[11] Y Marx mismo hace la distinción entre el trabajo meramente instintivo y el trabajo consciente.[12] Creemos, pues, que aunque Engels no le había dado un nombre, él hablaba de las operaciones de lo que nosotroshemos llamado el sentido estimativo. Engels no hablaba de las operaciones de la razón.

El conocimiento racional de por sí no es suficiente para explicar el trabajo humano.--Hemos tratado lo necesario para entender la diferencia entre el hombre y los otros animales en el plano gnoseologíco. Sin embargo, como dice Marx en la tesis XI sobre Feuerbach, no se trata sólo de interpretar al mundo, de un punto de vista contemplativo, sino de transformarlo. El conocimiento por sí mismo no mueve al hombre.[13] Se necesita la voluntad.

El conocimiento sensible y los deseos sensibles.--Aunque conozca muchas cosas, el animal no se mueve hasta que exista una apreciación del sentido estimativo que le haga ver que tal o cual cosa es conveniente, etc. para cumplir una necesidad. Con esta apreciación surge en el animal un deseo, y por el deseo, se mueve. El deseo sensible, sin embargo, no basta para explicar las acciones humanas. El deseo sensible se dirige a lo singular, lo que se presenta aquí y ahora. Las acciones humanas no son sólo para la satisfacción de necesidades inmediatas. El hombre no sólo busca la satisfacción de sus necesidades sino que busca asegurarlas. Lo que mueve al hombre a buscar el aseguramiento de sus necesidades es lo que se llama voluntad.

Una vez más, estamos con la misma división que hemos hecho repetidas veces en este trabajo--la división entre lo singular y lo universal, la división entre el conocimiento meramente sensible

y el conocimiento racional. Como surge un deseo sensible hacia algo que se aprecia por el sentido estimativo como conveniente a una necesidad, así también surge en el hombre un deseo racional hacia algo que se juzga conveniente por la razón en el plano universal. El objeto de los deseos sensibles es el objeto meramente singular. El objeto de la voluntad no es sólo un bien particular sino tal bien visto en relación con la bondad universal. La voluntad es el deseo o apetito de la razón.[14]

La deliberación racional y la elección de la voluntad.--Ahora bien, en tanto que la voluntad es el deseo de la razón hacia aquello que conviene, su objeto es el bien universal. Como la palabra "perro" no entraña una relación necesaria a ningún perro singular, así, al dirigirse hacia el bien bajo un aspecto universal, la voluntad tampoco se determina necesariamente hacia cosas singulares. Cuando el hombre construye un cuchillo, tiene la posibilidad de usar diferentes metales singulares. Para escoger la materia que va a usar, necesita deliberar. En tanto que el hombre tiene que deliberar para decidir qué material le conviene más para llevar a cabo su fin, no está determinado por la naturaleza a usar cualquiera de éstos. El hecho de conocer en el plano universal y tener un deseo hacia el bien universal, deja en la voluntad cierta indeterminación hacia el bien singular. Para escoger, el hombre necesita deliberar. La libertad humana es nada más que una elección hecha por el hombre después de haber hecho una deliberación racional. "Por libertad," dice Adam Schaff, "se entiende sencillamente la posibilidad de la elección entre distintas formas de comportamiento en una sola y única situación."[15]

La libertad y el mundo inorgánico.--Para que haya leyes físicas, es preciso que cosas materiales actúen constantemente

de la misma manera, que lleven a cabo el mismo resultado con regularidad. Las cosas inanimadas ni tienen razón ni conocimiento sensible. Los resultados o fines que llevan a cabo dependen completamente de sus naturalezas y sus relaciones con otras. No pueden obrar de otra manera a la que obran. No hay problema alguno de libertad cuando se trata de ellas; sólo hay necesidad.

La libertad y el animal.--Sigamos ahora con el mundo animal o sensitivo. El animal tiene ciertas cosas en común con lo inanimado. No tiene dominio alguno sobre sus actividades de expansión, contracción, etc. Tales acciones se determinan por su esencia como substancia corpórea.

Sin embargo, el animal pone ciertas actividades que son propias a su esencia sensitiva--la sensación y una especie de automovimiento. Antes de que se mueva el animal, hay la necesidad de una apreciación y el deseo que resulte de ésta. Como vemos en nuestra propia experiencia como animales, la apreciación se produce por el sentido estimativo; y el deseo surge sin intervención voluntaria alguna. El sentido estimativo y el deseo que resulta mueven al animal y lo mueven con necesidad completa. Su movimiento se llama automovimiento porque procede inmediatamente de dentro y no porque es un movimiento libre. Se mueve para conseguir un fin que no conoce como fin. En las acciones del animal, no hay libertad sino sólo necesidad.

Las determinaciones en el acto humano.--Como el hombre es un cuerpo, se determina por todas las leyes que se aplican a los cuerpos. El hombre, gustemos o no, tiene que seguir las leyes de la gravedad, de expansión, etc. En relación a estas leyes, en tanto que existen independientes de la voluntad y conocimiento humanos,

no hay libertad sino sólo necesidad.

El hombre además es un ser vivo; tiene una esencia vital o alma. Ya que el hombre es un cuerpo vivo, tiene que seguir todas las leyes que se aplican a la vida en general. El hombre tiene ciertas necesidades. No tiene libertad alguna en decidir cuáles van a ser sus necesidades básicas. Se determinan para él por su naturaleza. Si va a seguir viviendo, no hay libertad alguna en los medios fundamentales de satisfacer sus necesidades. No es preciso que el hombre delibere si va a comer o no para la satisfacción de su necesidad de nutrirse. Aquí no hay libertad, sino, una vez más, sólo necesidad.

Las determinaciones sobre la voluntad.--Ya hemos dicho que la voluntad misma está determinada al bien bajo su aspecto universal. El hombre no sólo capta el bien singular. Conoce la naturaleza o esencia del bien--lo que conviene a una necesidad. La determinación de la voluntad al bien universal no es una autodeterminación. No hay aquí libertad alguna. Tal determinación se debe a la naturaleza humana. Una vez que algo es juzgado como un bien, se sigue necesariamente la inclinación de la voluntad hacia ello. Sin embargo, como el objeto de la voluntad es el bien singular por medio del bien universal, no hay necesidad alguna para escoger lo que se presente. Hay necesariamente una inclinación hacia el bien singular. Pero, tal inclinación no es la elección. La elección sólo se sigue después de la deliberación.

Ahora bien, antes de que pueda existir una deliberación, es necesario que haya una inclinación de la voluntad a más de un bien. La elección, si es una elección libre, es entre varios alternativos. La finalidad de la deliberación es decidir cuál bien debe escogerse. Si la voluntad no estuviera necesariamente

determinada a un objeto universal y, por consiguiente, sólo necesariamente inclinada a objetos singulares, no habría lugar alguno para la libertad en el hombre. Sólo dentro de la determinación de la voluntad al bien universal se encuentra la libertad.

Sin embargo, hay todavía otras necesidades implicadas en la elección libre de la voluntad. Como la voluntad sólo puede escoger bienes que se conocen, lo que determina el conocimiento del hombre también determina la esfera de sus elecciones. La época, la cultura, el lugar, etc.--todos ellos son determinaciones del conocimiento humano y, por ende, de la esfera de elecciones posibles.[16] Ya que cada hombre se ve limitado en su conocimiento por tales factores, sólo es dentro de estas necesidades donde se encuentra la libertad.[17]

Sin embargo, hay una distinción importante entre las necesidades apenas mencionadas y la de tener un objeto universal. Si la última estuviera ausente, destruiría el acto libre mismo. Es completamente esencial a ello. Es necesario para todo miembro de la especie. Si no hay objeto universal, no hay posibilidad de inclinarse a más que a un objeto singular en un determinado momento. Las otras determinaciones sólo son accidentales. No son iguales para toda la especie. El hecho de que son diferentes de persona a persona no destruye en modo alguno la libertad. Mejor, ellas mismas también la hacen posible. Una cantidad infinita de alternativas haría imposible la libertad. Estos factores de que hemos hablado restringen las alternativas. La voluntad sólo puede ser indeterminada dentro de una multiplicidad de determinaciones. Sólo puede existir una libertad dentro de la necesidad.

La deliberación y la libertad.--La necesidad de la

deliberación es la de poner al hombre de acuerdo con la materia y sus leyes. En tanto que el hombre delibera antes de escoger, hay aquí señal positiva de la indeterminación de la voluntad hacia el objeto singular. Si el hombre escoge de acuerdo con su deliberación, escoge según la realidad y no según un valor puramente subjetivo. Cuando el hombre hace su elección según su deliberación, hay verdadera libertad. Sólo es por poseer la fuerza racional que el hombre tiene la posibilidad de ser libre. Sólo es por el uso de la razón que se hace libre de hecho. La verdadera libertad no es una voluntad sin determinaciones necesarias. Al contrario, las supone, las comprende y las utiliza.[18] La libertad, por tanto, consiste en escoger la necesidad.

Consecuencias de no aceptar el orden objetivo de las leyes naturales.--En tanto que el hombre busca la satisfacción de sus necesidades en el plano universal además del plano singular, busca su bien no sólo aquí y ahora, sino que busca asegurarlo. El aseguramiento de la posesión de su bien es lo que llamamos la felicidad. El hombre no puede ser feliz si rehusa aceptar que hay un mundo real y exterior a él al cual tiene que conformarse antes de que pueda conformarlo a sus propios fines. Muchos hombres, en relación a sus deseos, no viven en el mundo real y material. Viven en un mundo animal, en que son esclavizados por sus deseos sensibles. Por su naturaleza buscan asegurar su felicidad. Pero, como se dejan llevar por lo sensible e inmediato, contradicen su deseo racional humano. Las consecuencias de ser un idealista subjetivo en relación a este problema, sólo pueden llevar a la falta de felicidad, a una vida de frustración, y a una vida que en muchos casos no vale la pena de vivir y, por eso, puede existir el suicidio.

También ligado con esto está el hecho de que al no seguir

las leyes de la naturaleza, la naturaleza, en un sentido, se vuelve en contra de uno, no sólo la naturaleza exterior sino también la esencia misma del hombre. Tratar de vivir en un mundo que no existe objetivamente es pedir toda clase de anormalidades psicológicas. Nuestros deseos sensibles nos dicen que el mundo debe ser tal como lo queremos. Pero, a cada paso, encontramos que no es así y que no podemos hacerlo tal. En lugar de aceptar este hecho, muchos hombres siguen en su mundo de sueños construídos por deseos desordenados, y, por tanto, sólo encuentran una frustración después de otra, de suerte que terminan por huir de la realidad no sólo por sus deseos, sino también concientemente, haciéndose si no psicóticos, por lo menos neuróticos. Si no se acepta la relación materia-conciencia, uno sólo puede culparse a sí mismo de las consecuencias.[19]

El orden apropiado en las acciones humanas.--Como el hombre se mueve por el conocimiento y por el deseo, y como se distingue de los otros animales por su racionalidad, el orden que debe seguirse en las acciones humanas es que ante todo la razón debe decidir lo que debe hacer según las leyes objetivas de la realidad. La voluntad debe seguir la decisión de la razón y dominar los apetitos sensibles. Si el orden es inverso, el hombre se reduce al plano meramente animal. El hombre alcanza el dominio de sí por la praxis. Como dice Sánchez Vázquez, "la dignidad humana se reivindica no sólo en la contemplación, sino en la acción, pues el hombre no es sólo un ente de razón, sino de voluntad. La razón permite comprender la naturaleza; la voluntad -iluminada por ella- dominarla y transformarla."[20] Al dominar la naturaleza exterior, el hombre forma hábitos de dominarse a sí mismo.

Hay que recordar que como el hombre tiene libertad, su acción se facilita por el desarrollo de hábitos. La razón debe tener el

hábito de conocer las leyes objetivas y aplicarlas a situaciones concretas. En la esfera moral, tal hábito ha sido llamado prudencia. La voluntad habitualmente debe obedecer las decisiones de la razón. Cuando se trata de otras personas, reconociendo la vida de la especie en ellas, existe la virtud que tradicionalmente ha sido llamada justicia. Cuando se trata de considerarse a sí mismo como miembro de la especie, tenemos las virtudes de la fortaleza y de la templanza. La fortaleza consiste en el dominio habitual de la razón sobre el apetito sensible irascible; la templanza, en el dominio de la razón sobre el apetito concupiscible. La virtud humana es el bien propio al hombre; consiste en tenerlo todo bajo el dominio habitual de la razón.[21] El hombre sólo es verdadero hombre cuando domina a la naturaleza y cuando se domina a sí mismo; y no domina a ninguno de ellos sin el trabajo.[22]

Con esto, llegamos al fin de nuestra tarea. De aquí en adelante cabe desarrollar una ética, cabe desarrollar más detalladamente como el hombre debe actuar como hombre. Una vez desarrollado esto con amplitud, cabría ver la evolución histórica humana hacia el cumplimiento de este ideal de su naturaleza.

## NOTAS

[1]Las palabras "género" y "especie" corresponden en español a lo que Aristóteles usó en griego. Véanse Aristóteles, Categorías, c. 5; Tópica, l. I, c. 5.

[2]"Si on ne dit de quelque chose rien d'autre, sinon que c'est una chose effectivement réelle, un objet extérieur alors on dit seulement ce qu'el y a de plus universel, et par là on prononce beaucoup plus son égalité avec tout que sa différence. Si je dis: una chose singuliere, je l'exprime plutot comme entierement universelle, car toute chose est une chose singuliere; et pareillement cette chose-ci est tout ce qu'on veut. Determinons nous plus exactement la chose comme ce morceau de papier-ci, alors tout et chaque papier est un ce morceau de papier-ci, et j'ai toujours dit seulement l'universel." (Hegel, Phénoménologie, 92). Todo el primer capítulo trata del "esto" que es un universal.

[3]Engels, Dialéctica, 200.

[4]En tanto que una palabra puede aplicarse a más de una cosa, tiene significación universal. No es necesario que se aplique a una especie entera.

[5]Véase Sánchez Vázquez, Praxis, 115-116.

[6]García Bacca, Humanismo, 35.

[7]Engels, Dialéctica, 15.

[8]Ibid., 152.

[9]Ibid., 146.

[10]Ibid., 188-189.

[11]Ibid., 146.

[12]Marx, Capital, 132. Marx, Manuscritos, 67-68.

[13]Sánchez Vázquez, Praxis, 162.

[14]Esta es una definición que tiene raíces en Aristóteles (De anima, III, 9), y que se usa por Santo Tomás (Summa, I, q. 78, 1 ad 3; q. 80, a. 1; q. 81, a. 1c; q. 87, a. 4c).

[15]Schaff, Filosofía, 132.

[16]Ibid., 54.

[17]Ibid., 132.

[18]Ibid., 165.

[19]Ibid., 43.

[20]Sánchez Vázquez, Praxis, 11-12.

[21]Esta es una concepción de la virtud que va de Platón a Aristóteles a Santo Tomás.

[22]Marx, Capital, 132. Véase Sánchez Vázquez, Praxis, 157-165. Para una discusión de la transformación de los sentidos del hombre, véase Sánchez Vázquez, Ideas, 77-80.

## CAPITULO V

## CONCLUSIONES

Las leyes de la dialectica y la estructura del hombre.-- Para saber lo que el hombre es, y para llegar a un conocimiento de sus operaciones y su estructura interna esencial, es preciso tener algún conocimiento de las leyes de la dialéctica. Las esencias no se captan inmediatamente. Sólo se conocen por sus manifestaciones o por sus fenómenos. Pero, el hecho de que se conocen por sus manifestaciones tiene fundamento filosófico y no se acepta por autoridad.

Una vez aceptado que el mundo existe independientemente de nuestra conciencia y que existe en un estado de constante devenir, podemos llegar a las condiciones que hacen posible el cambio en general. Antes de que cualquier cosa cambie, es preciso que tenga en sí su negacion. Por tanto, para el devenir, es necesario que exista una unidad de contrarios.

Pero la unidad de contrarios de por sí no basta para explicar el devenir. La cosa tiene su contrario en sí, pero su contrario todavía no es para sí. Para que se manifieste su contrario es necesario que actúe una causa, que históricamente ha sido llamada causa eficiente. La causa eficiente hace posible la superación de una identidad por otra. Pero, no es ésta la causa que explica la identidad concreta que superará la que ahora es presente. Para

explicar por qué la flor del manzano queda superada por la manzana, es menester afirmar la causalidad de la cosa misma. Esta causa, que representa la identidad de la cosa misma, se llama esencia. Así por las manifestaciones de la esencia, llegamos al conocimiento de ella como causa interior última.

Fenómenos orgánicos.--Con este principio ya esclarecido, podemos proceder brevemente a la enunciación de la variedad de esencias que existen en las cosas reales. Hay ciertos fenómenos o movimientos por los cuales se distinguen las cosas orgánicas de las cosas inorgánicas: alimentarse, crecer y reproducirse. Las cosas que manifiestan estos movimientos, tienen una esencia especial, que se ha llamado alma. El alma no es, pues, sino la esencia que explica los movimientos vitales.

Sin embargo, como las leyes de la dialéctica se aplican a todo proceso, lo que hemos descubierto aquí se aplica también a todo ser vivo. Los movimientos mencionados son comunes tanto a las plantas como a los animales y a los hombres. Las plantas se distinguen de los animales y de los hombre en estar restringidas en sus operaciones vitales a tan sólo las ya mencionadas; se distinguen entre sí por su modo peculiar de llevar a cabo esta funciones, por una diferente estructura, etc. Los animales se diferencian de las plantas por tener otros movimientos vitales; y el hombre, de los animales por otros fenómenos peculiares.

Fenómenos sensitivos.--Mientras que en general el alimento de la planta viene a ella, el animal anda en busca de la suya. Para que el animal reconozca su comida, está dotado de una estructura peculiar; está dotado con sentidos externos e internos para el conocimiento, y de deseos sensibles que le mueven a actuar.

Los animales no sólo tienen los sentidos externos. Estos

no bastarán a explicar su comportamiento. El animal no sólo anda en busca de algo que se presenta, sino también de algo que no está presente. Para hacer esto, es preciso que el animal tenga una memoria donde almacenar experiencias pasadas y una imaginación que reproduzca lo que se ha experimentado. Además, el animal percibe conjuntos. No experimenta una cosa colorada sin que ésta tenga a la vez cierto olor, etc. Para poder conocer la cosa como unidad, el animal necesita un sentido interno que actúa como centro del cual los sentidos externos se derivan.

Sin embargo, aun con los sentidos externos tradicionales y los sentidos internos mencionados, no se explica suficientemente los movimientos animales. El animal hace ciertas apreciaciones con sus sentidos externos; pero lo que no aprecia con éstos es que tal o cual cosa es directamente conveniente para satisfacer una necesidad o que tal cosa no lo es. Para explicar por qué el animal huye del lobo o come un alimento determinado, es menester afirmar la existencia de otro sentido, que hemos llamado sentido estimativo. Aunque algunas de las apreciaciones que haga son las que muchas veces se llaman instintivas, sus acciones no se explican suficientemente por darles este nombre. En tanto que hay movimientos o cambios, hay que explicarlos por una causa interno. La causa interna última es la esencia. La causa interna inmediata en este caso es el sentido estimativo.

Este sentido es de suma importancia puesto que explica el comportamiento animal y buena parte del comportamiento humano. Explica como el animal y el hombre pueden satisfacer sus necesidades, pero no explica el fenómeno peculiar del hombre de no sólo satisfacer sus necesidades ahora en el presente, sino de tratar de asegurar su satisfacción.

Fenómenos humanos.--En tanto que el hombre no se limita a la satisfacción de necesidades singulares cuando éstas surgen, no sólo conoce en el plano singular sino también en el plano universal. La causa interna responsable de tal conocimiento es lo que tradicionalmente ha sido llamada la razón. El hombre es un animal, pero no sólo un animal. El hombre posee los fenómenos genéricos de los otros animales, pero posee además un fenómeno que es específicamente peculiar; su transformación del mundo exterior, haciendo que éste sirva para sus fines. Así, el hombre, en una tradicción filosófica que acaso arranque de Platón, puede considerarse como racional. Y según una tradicción que proviene de Aristóteles, el hombre puede considerarse como animal racional.

Aunque es fundamental explicar el comportamiento humano en términos de la razón, ello no es suficiente. El hombre no sólo conoce; también actúa. Su facultad cognoscitiva peculiar es la razón. Pero lo que le mueve a transformar al mundo es el deseo que surge del conocimiento racional de sus necesidades, el cual se llama voluntad. A diferencia de los deseos sensibles que mueven al animal para la satisfacción de una necesidad presente, la voluntad mueve al hombre para la satisfacción de una necesidad todavía no presente. En tanto que el hombre conoce en el plano universal, la voluntad no se orienta necesariamente a cualquier objeto singular. Si tal fuera el caso, la voluntad no se distinguiría en modo alguno de los deseos sensibles y toda deliberación para hacer una elección sería inútil. El hombre tiene la capacidad de determinarse a sí mismo hacia un objeto singular; por eso, la voluntad humana

es libre. Sin embargo, la libertad sólo opera en su plenitud cuando se escoge la necesidad. En tanto que la relación materia-conciencia opera en las acciones del hombre, el hombre tiene que conformarse a las leyes de la materia o sufrir las consecuencias.

## BIBLIOGRAFIA


Aquino, Tomás de. Opúsculos filosóficos genuinos. Traducción del latín por Antonino Tomás y Ballús. Buenos Aires: Editorial Poblet, 1947

---------. Quaestiones disputatae. Roma: Marietti, 1953.

---------. Suma contra los gentiles. Traducción del latín por Jesús M. Pla Castellano. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.

---------. Summa theologiae. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950.

Berkeley, George. Essay, Principles, Dialogues, with Selections from Other Writings. Editado por Mary Whiton Calkins. New York: Charles Scribner's Sons, 1929.

Descartes, René. Oeuvres. Paris: Librairie Joseph Gibert, 1940.

Engels, Federico. Anti-Dühring. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, 1960.

---------. Dialéctica de la naturaleza. Traducción del alemán por Wenceslao Roces. México: Editorial Grijalbo, S. A., 1961.

García Bacca, Juán David. Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1965.

Gilson, Etienne. The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas. Traducido del francés por L. K. Shook. New York: Random House, 1956.

---------. Realisme thomiste et critique de la connaissance. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1947.

---------. El realismo metódico. Traducción del francés por Valentín García Yebra. Madrid: Ediciones Rialp, S. A., 1950.

Hegel, G. W. F. La phénoménologie de l'esprit. Traducción del alemás por Jean Hyppolite. Paris: Aübier, Ediciones Montaigne, 1947.

---------. The Science of Logic. Traducido del alemán por W. H. Johnston y L. G. Struthers. London: George Allen & Unwin Ltd., 1951.

Hume, David. Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals. Oxford: The Clarendon Press, 1936.

Kant, Manuel. Crítica de la razón pura. Traducción del alemán por José del Perojo. Buenos Aires: Editorial Sopena Argentina, 1952.

Leibniz, Gottfried. The Monadology and Other Philosophical Writings. Traducción del alemán por Robert Latta. Oxford: Oxford University Press, 1925.

Locke, John. An Essay concerning Human Understanding. London: William Tegg and Co., 1879.

Marx, Carlos y Engels, Federico. Escritos económicos varios. Recopilación y traducción del alemán por Wenceslao Roces. México: Editorial Grijalbo, S. A., 1962.

---------. Obras escogidas en dos tomos. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1955.

---------. La sagrada familia y otros escritos. Traducción del alemán por Wenceslao Roces. México: Editorial Grijalbo, S. A., 1960.

Mondolfo, Rodolfo. El humanismo de Marx. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1964.

Sánchez Vázquez, Adolfo. Las ideas estéticas de Marx. México: Ediciones Era, S. A., 1965.

---------. Sobre la praxis. México: Tesis doctoral para la UNAM, 1966.

Schaff, Adam. Filosofía del hombre: ¿Marx o Sartre? Traducción de Mireia Bofill. México: Editorial Grijalbo, S. A., 1965.

INDICE

Introducción..... 1

Cap. I: Enunciado de algunas categorías de la dialéctica..... 7

Cap. II: La esencia del hombre como ser vivo y sensitivo..... 32

Cap. III: Actividad vital propiamente humana: el fenómeno del trabajo..... 58

Cap. IV: Actividad vital humana: otras fuerzas propiamente humanas necesarias para el trabajo..... 79

Cap. V: Conclusiones..... 99

Bibliografía..... 104